H. BERGSON

YARATICI TEKÂMÜL

Çeviren:

M. Şekip TUNÇ



Eski Yunanlılardan beri milletlerin sanat ve fikir hayatında meydana getirdikleri şaheserleri dilimize çevirmek, Türk milletinin kültüründe yer tutmak ve hizmet etmek istiyenlere en kıymetli vasıtayı hazırlamaktır. Edebiyatımızda, sanatlarımızda ve fikirlerimizde istediğimiz yüksekliği ve genişliği bol yardımcı vasıtalar içinde yetişmiş olanlardan beklemek, tabiî yoldur. Bu sebeple tercüme külliyatının kültürümüze büyük hizmetler yapacağına inanıyoruz.

1-8-1941
İSMET İNÖNÜ

BERGSON'UN FELSEFESİ [1]

Yetiştiği felsefe muhiti:

Yalnız metafizikte değil, zamanının hayat ve ruh ilimlerinde yarı şuurlu ve şuursuz temayülleri temsil etmek ve bunları son derecede canlandırmak suretiyle önemli bir inkılâp yapan bir felsefeyi anlamak için

---

[1] Her şeyden önce feylesofun hayat ve şahsiyetinden uzun uzadıya bahsetmemekliğimin iki sebebi vardır: Evvelâ Bergson öleli çok az zaman geçmiştir. Sonra da özel hayatı, şahsiyet ve karakteri hakkındaki bilgiler henüz ötede beride serpiştirilmiş ve eksik bir haldedir. Eksik bir şey üzerine muhakeme yürütmektense işi vaktine bırakmak gerektir.

Henri Bergson 1859 da Pariste doğdu. Aslen Yahudi bir ailedendir; bir Lehli ile bir İrlandalının birleşmelerinden vücuda gelmiş bir şimallidir. Orta öğretimi *Condorcet* lisesinde parlak bir başarıyla bitiriyor, daha on sekiz yaşında girdiği bir müsabakada matematik mükâfatını alıyor, ve bu yazısı basılıp neşrediliyor. İlim ile edebiyattan birini seçmekte bir müddet durumsadıktan sonra edebiyatı tercih ediyor, Yüksek Öğretmen Okulunun edebiyat kısmına giriyor. Burayı yirmi iki yaşında bitirerek felsefe öğretmeni oluyor. Evvelâ *Angers*, daha sonra *Clermont* liselerinde çalışıyor. Tam bu sıralarda (1883) «Şuurun vasıtasız verileri hakkında deneme: *l' Essai sur les données immédiates de la conscience*» adlı eserini tasarlıyor. 1888 senesi nihayetine doğru bu eserini bitirip *Sorbonne*'a doktora tezi olarak veriyor. 1889 dan itibaren Pariste *Rollin* kolejinde felsefe okutuyor. Sonra *Dördüncü Henri* lisesine geçiyor.

ile idrak olunur. İlmî bilginin son haddi evrensel bir matematiktir. O halde metafizik imkânsızdır. Olsa olsa müspet ilimlerin çevrelediği bilgiler alanında yapılabilir. Eski zamanda metafiziğin ne konusu, ne de kendine has bir metodu vardı. Metafizik denen şey ancak cehaletimizin bir kitabesidir; ilmin ilerlemeleri bu cehalet alanını gittikçe daralttı, nerde ise bundan da eser kalmıyacaktır.

2 — Metafizik mümkün olmadığı gibi konusu, metodu ve bilgi vasıtaları ayrı olan bir ruhiyat da mümkün değildir Çünkü ruhiyatta kullanılan içe bakış (*introspection*) metodunun ne sıhhati, ne isabeti vardır. Şuur denilen şey bir gölge-olay, yani beyindeki hareketlerin bir neticesidir. Şuuru başlıbaşına mevcut bir olay gibi tasarlamak kendi kuruntumuzdan başka bir şey değildir.

3 — Mademki kâinat birdir ve aynı zamanda evrensel ve kesin bir mihanikliğe tâbidir, ve mademki ruh yok yalnız şuur denilen ve olay sanılan bir gölge vardır, o halde :

a) Hayatta maddede olanlardan,

b) Ruhta da hayatta olanlardan başka bir şey yoktur,

c) Ruh, bedenin hizmetçisidir. Beden ise evrensel mihanikliğin, yani maddi alanın bir parçasıdır. O halde hürriyet denilen şey de yoktur.

Bütün bu kanaatler gösteriyor ki Bergson'un içinde yetiştiği felsefe çevresi, bilgi teorisi alanında metafizik ve ruhiyatın müstakil bilgiler olmasını inkâr ediyor; varlık teorisi alanında da evrensel bir mihaniklik ve determinizmi tasdik etmekle hayat ile madde arasındaki mahiyet farkını, ve nihayet ruhun bedene nispetle bağımsızlığını, yani hürriyeti inkâr ediyor.

Kant'ta teşekkül ettikten sonra gittikçe kuvvetlenen bu cereyan meşhur kimyacı Berthelot ve ondan sonra Auguste Comte'lar, Renan'lar ve Taine'ler vasıtasiyle Fransanın elli yıl evvelki felsefe muhitinin sarsılmaz

inançları sırasına geçtiği gibi o zamanın edebiyat, siyaset, ahlâk, teoloji ve eğitim teorileri hep bu inançları teneffüs ediyordu. Nitekim bu devrin Maupassant ve Zola gibi en kuvvetli romancıları, insanı, dış âlemin intıbalariyle mizacın içtepilerine esir bir makine gibi gösteriyorlardı. Ruh ve hayat hakkında henüz pek mahdut vaka ve tecrübelere dayanarak verilen bu evrensel hükümler gitgide bütün ruhları kaba bir maddecilik çemberine almıştı. Renouvier'nin yalnız olaylarla bunların şartlarını kabul eden neo - kritisizm'i ise ilmin kemalini fizikte görmekten ibaret kalmak itibariyle mühim bir yenilik yapmıyor, ancak Kant felsefesinin cılız ve renksiz bir devamı olabiliyor. Auguste Comte ve bilhassa Taine'in *Empirisme matérialiste*'i gibi itibarlı ve hâkim bir felsefe yanında Fransız spiritüalizmi Caro ve emsali gibi zayıf birtakım profesörlerin elinde pek cılız ve hareketsiz kalıyordu.

İngiltereye gelince: burada da aynı *positivisme* ve aynı «maddecilik» saltanatı bir taraftan Spencer'in tekâmülcü agnostisizm'i: *l'évolutionnisme agnostique*'i diğer taraftan Darwin ve şakirtlerinin *transformisme matérialiste*'i yani hayatın bütün istihalelerini maddi ve dış tesirlerde gören felsefesi galipti.

Almanyada ise Moleschott, Büchner, Haeckel gibi Darwin'ci materialistler somut tecrübelere karşı olanca imanlarını ilân ediyorlar. Bunlar arasında yalnız Alman teolojisi ilhamını arasıra müphem ve *éclectique* bir spiritüalizmden alıyor. Bununla beraber Schopenhauer, Hartmann ve Nietzsche gibi feylesoflar, üstatları olan Kant'ın mezhebini ayrı ayrı değiştirirlerken Herbart, Fechner, Lotze ve Wundt gibi âlimler sadece tecrübi ve matematik bir ruhiyat kurmağa çalışıyorlardı.

Nihayet 1880 e gelinciye kadar görülen bu felsefe çokluğu içinde hâkim ve hemen hemen müşterek olan inanç, yukarda gösterilen kanaatlerdi. Bergson bu kanaatlerin hiçbirine inanmadı, hepsini baştan başa tenkid

etti, ve yerlerine diğerlerini koyarak *intellectualisme*'e karşı şimdiye kadar eşi görülmemiş bir savaş açtı. Genç feylesof ilk zamanlar pek müphem ve garip duygularla karşılandı. Fakat eserleri sıralandıkça bütün düşünürleri sarsmağa başladı. Çünkü siyantizm, pozitivizm ve rölâtivizm mesleklerinin teslim olunmuş sanılan kaziye ve hükümlerinin hemen istisnasız yanlış ve yapma olduklarını ilân etti. Meselâ bayraktarları Taine olan siyantistlere:

1 — Kâinat «bir» değil, hiç olmazsa «iki» dir, dedi bir tarafta ilim bilgisinin künhüne kadar bilebileceği ve bildiklerini matematik metodiyle tamamen teyidedip ölçebileceği bir madde âlemi varsa, diğer tarafta ilim bilgisi ve matematik metodiyle idrak olunup ölçülmesi yalnız dışından mümkün olan ve derin mahiyetinin keşif ve idraki metafizik bilgi gibi ayrı bir bilgi istiyen bir hayat âlemi vardır. Bunun için müspet ilimlerden ayrı ve başlıbaşına mevcut bir metafizik vardır. Çünkü onun da kendine mahsus bir konu ve metodu vardır. İlim ne kadar ilerlese de felsefenin vücut ve lüzumuna halel gelmez.

Positiviste'lere, yani Auguste Comte'çulara dedi ki:

2 — Metafizik mümkündür; kendine mahsus konusu ve metodu vardır. Diğer ilimlerden ayrı ve başlıbaşına mevcut bir ruhiyat da mümkündür. Şuuru bir gölge-olay, yani beyindeki hareketlerin bir neticesi sayan teori abeslerle doludur. Çünkü insicamsız ve aynı zamanda tezatlarla doludur, farkında olmadan yapılmış bir safsatadır. (Safsatanın bu nev'ine *paralogisme* denir.) Halbuki ruh nev'i şahsına munhasır, hem de müspet bir realitedir. Hattâ realitenin en müspetidir. Ruhiyatın kullandığı «içe bakış» metodu [1] kendi

[1] «Positiviste» lerin başı olan Auguste Comte içe bakış metodunun sübjektif olması dolayısiyle ilmî bir metot olamıyacağını iddia etmiştir.

alanında müspet ilimlerin kullandıkları dışa bakış kıymetindedir. İçe bakışın şimdiye kadar o derece parlak başarılarda bulunmaması evvelâ konusunun son derece karışık olmasından, sonra da tatbikındaki bazı eksikliklere düşmemek için ne yapılmak lâzım geldiğinin henüz öğrenilmemiş bulunmasındandır. Bu metot kendi mahiyetinde iyice anlaşılır, düzgün kullanılırsa ele alınan konu hakkında rölâtif değil, kusursuz, uygun, vasıtasız ve mutlak bir bilgi verebilir.

Relativiste'lere, yani Kantçı olanlara da dedi ki:

3 — *Déterminisme*, yalnız hammadde alanında geçer. Hayat, bir imkân alanı, ruh da hürriyet meydanıdır. Bedene nispet esasen ayrı ve müstakildir. Hayatın kâinattaki tarihi baştan başa hürriyetin mihaniklik üzerinde ilerliyen fetihlerini gösterir, hele hayatın nihayet insan şekline varması bu fetihlerin olduğunu gösteren en önemli bir olgudur.

Elhasıl, *intellectualisme* böyle cepheden ve bütün hedeflerinden şiddetli bir ateşi ilk defa olarak yiyor ve her tarafından zedeleniyor. Bu itibarla fikir hayatında bir inkılâp yapmak istidadında olan bir felsefe karşısında bulunuyoruz. Her inkılâp gibi bu da bugün için tamamiyle anlaşılmaktan ziyade daha çok duyulacak bir mahiyettedir. Kırk seneden beri ilim ve felsefe idrakini değiştiren, insan düşüncesini asırlar görmüş yatağından çıkararak yeni ufuklara salan bir felsefeyi hakikatte sahibinden başka kimse anlatamaz; kim anlatmak istediyse çok kere ya çok sakatladı, veya tamamen öldürdüler. Çünkü o dogmatik ve akılcı bir mantıkla idrak olunamaz.

Bergson, kendinden önce gelen birçok feylesoflar gibi hayatın sırlarını görünüşlerde, kemmî münasebetler ve zekâda aramaktan vazgeçerek büsbütün başka bir yol tutuyor, herkese karanlık bir mağara hissini veren benliğimizin derin ve ince kıvrımlarına kadar inerek kendine has bir bilgi takibediyor. Bu metotta bir matematik gidişi olmakla beraber yüksek bir şair edası ve

çekici bir telkin kudreti görülüyor. Bu üç özelliğin kaynaşmasından doğan ehliyete bir de cins bir metafizik dehası katılırsa nasıl bir feylesofla karşılaşıldığı tasavvur olunabilir. Bunun için yalnız güç değil, hakikaten takati aşan böyle bir konuya ancak bir ıstırar ile yanaşılabilir. Teslim edersiniz ki fevkalâde olaylar ne kadar açıklanamaz olursa olsun, insan zihninde hiç olmazsa hayalî, takribî, veya zanni bir düşünce uyandırırlar. İşte benim de Bergson felsefesi karşısında elimden gelebilecek şey ancak bu tarzda pek eksik bir taslak yapmak olabilir. Bunun için okuyucularımdan her şeyden önce büyük bir müsamaha istiyorum. Fikirlerini musiki notaları gibi yazan bir düşünürü, anlamaktan ziyade bütün bir ruh ile dinlemek lâzımdır. Bunun için Bergson'u okuyanlar nerede düşünüp nerede duyduklarını fark edemezler. Bu feylesof hayat, şuur, hürriyet, irade, tekâmül, ruh, hâfıza, zekâ gibi en karışık ve kavgalı meseleleri öyle zarif, ve zarif olduğu kadar da reddedilmesi güç bir surette çözer ki insan fevkalâde bir felsefe dehasiyle karşılaştığına şüphe etmedikten başka kendi düşünce tarzlarının da az zaman içinde farkında olmadan bir devrime uğradığını görür. Olanca cesaretle söylenebilir ki Bergson'un felsefe tarihi içinde aldığı felsefi tavrın orijinallık ve telkinciliği belki de hiçbir feylesofa nasibolmamıştır. Birinci sınıf yazıcılardan olan bu üslûpçu feylesofun başlıca üstünlük delili en ince ve gizli ruhi anları umulmadık teşbih ve istiarelerle şuurun güneşlerine sermesidir. Uslûp ile düşüncenin bu derece birleşmesi feylesoflar arasında en çok Bergson'a nasibolmuş bir mazhariyettir denebilir. Tam yerinde ve en zor noktalarda kolaylıkla bulduğu hayal ve teşbihler açıklamalarına güzel bir eda vermekle kalmaz, bilhassa pek kuvvetli ve akla yakın delil ve ispatlar vazifesini görür.

Bergson'un felsefeye başlamak üzere olduğu 1880 yılı sıralarında felsefi düşüncenin başlıca yönleriyle en baskın iddialarını gördük. Bu sırada Sorbonne'un resmî

felsefe doktrini sadece kritik kısmına irça edilmiş bir «Kantçılık» tı. Bu felsefenin iki baskın iddiası, iki önemli hedefi vardı :

1) İlim bilgisinden başka bir bilgi yoktur.

2) Biricik bilgi vasıtası zekâdır.

Bunlardan başka yine Kantçılığa uygun olmakla beraber Auguste Comte'un, yani «positivisme» in «empirisme matérialiste» i ve Spencer'in felsefesi ile kuvvetlenmiş iki felsefi hüküm daha vardır :

1) İlim bilgisi olaylar âlemi ile sınırlanır.

2) İlim bilgisi fiilen olmasa bile hükmen olaylar âleminin topunu, yani fizik ve kimya olaylarından başka hayat ve ruh olaylarını da kucaklar.

Halbuki bunlara katılacak üçüncü bir hüküm daha vardır ki bunu pek az feylesof anlıyabilmiş ve yine pek azı bir düstur haline koymağa cesaret etmiştir. Çünkü ilk bakışta hem sağduyuya aykırı geliyor, hem de içe bakış tecrübelerine uygun düşmüyor. Biliyoruz ki ilim bilgisinin en güzel örneği matematiktir. Olayları mekânda geçen ve süre denilen daimî oluşlarla hiçbir ilgisi olmıyan matematik, zamanın tesirlerini hesaba katmıyan bir ilimdir. Madde âleminde, hiç olmazsa ilmin sembolleştirdiği şekil ve haliyle, asla süresi olmıyan bir âlemdir. Binaenaleyh matematiğin karakteri ve madde ilimlerinin telâkkisi dairesinde hayat ve ruh âlemlerini düşünmek ve aynı zamanda matematik ile madde ilimleri metotlarının bu âlemlere de tatbik olunabileceğini iddia etmek bunlarda dahi «süre» (la durée) yi inkâr etmekten başka bir şey değildir. Bergson'un yetişmek üzere bulunduğu zamanlarda felsefede, örtülü veya açık, baskın olan kanaate göre süre bir kuruntudan ibarettir. Bütün ilimlerin ülküsü de statik bir ülkü idi. Fazla olarak kâinatın yavaş yavaş müspet ilimler ülkesine girmesi bütün olayların kesin bir determinizm ile idare edildiklerine ve hürriyet denilen şeyin kuruntular sırasına geçmesi lâzım geldiğine inanılmıştı. Bergson'un bütün bu iddi-

alara zıt olarak ne dâvalarda bulunduğunu yukarda göstermiştik. Kısaca tekrar edelim :

1) İlim bilgisinden *başka* bir bilgi daha vardır : *Felsefe bilgisi;* zekâdan ayrı bir bilgi vasıtası daha vardır : *Sezgi* (intuition).

2) Zekâ, dış âlemle ve yalnız onunla uğraşmakla kendini incelemeye pek az vakit bulmuştur. Bunun için kendi faaliyet alanı olan madde âleminde mutlak hakikate varabilir. Hayatın bilgi vasıtası ise zekâ olmadığından bu alandaki mutlak hakikate ancak sezgi ile erişilebilir. Bu iki vasıta kendi alanları dışında çıktıkları zaman hiçbir şey göremez, boşlukta kalırlar. Bir de *olay* (phénomène) ve *varlık* diye eskiden beri kabul edilen ayrı iki şey yoktur. Bütün varlıklar bir süreklilik (continuité) ten, yani daimî ve hür bir oluştan ibarettir. O halde olay ve varlık diye iki şey yoktur, yalnız sürekli bir oluş vardır.

3) Kâinat, statik yani durgun olmaktan çok uzaktır. İlimlerin bundan böyle ülküsü âlemi *dinamik* halinde kavramak olduğundan oluş ülküsünü diriltmek lâzımdır. Bu diriltme evvelâ sezgi âlemi olan ruh ve hayat alanından başlıyarak zekâ âlemi olan madde alanına mütesanit olarak geçmelidir.

4) Süre, yahut oluşun mevcudiyeti, öldürülmüş olan hürriyeti diriltmiştir; esasen hürriyet ile süre birbirlerinin aynıdır.

Bir de ilimdeki determinizm yalnız bir metot gibi anlaşılmalı ve bu metodun iyiliği bir hadde kadar teslim olunmalıdır, çünkü bunun ötesinde o da âcizdir. Hattâ determinizm bir inanç doktrini gibi eşyanın esasına kadar götürülürse yıkıcıdır bile..

Bu felsefe nasıl başladı?

Şimdi bu tezlerin Bergson'da nasıl doğup ne suretle geliştiklerini görelim. Bergson felsefesinde en özel ve en orijinal nokta, mihanik ilimlerinde yer tutan «zaman»

meselesinin tenkidi ile buna karşılık meydana çıkarılan yeni bir zaman realitesidir. Feylesof, asıl konusu olan tam şuura yanaşmadan ve burada bulunabilecek realitelere dair bir hüküm vermeden önce kendisine gelinciye kadar hüküm süren zaman fikri hakkındaki metafizik kavramların tenkidine girişir. Bu sebepten ilk eseri bu tenkidin lüzumuna işaretle başlar: «Bugün felsefe ilgisini gösteren bütün memleketlerde şimdiye kadar matematikçi düşünürler tarafından yapılmış eski felsefe yerine bundan çok daha kuvvetle duyulan «empirique» veya şuurun vasıtasız verilerine daha yakın bir felsefe ihtiyacı vardır. İşte bu temayül, metafizik ile «introspection» ruhiyatını birbirine yaklaştırmıştır. Bunun için bugün felsefe yapanlar «introspection» ruhiyatından başlıyarak bunu felsefeye kadar çıkarabilirler. Sanımda aldanmıyorsam William James de felsefelerini bu tarzda yaptı. Ben ise tamamiyle aksi bir yoldan gittim. Meselâ her şeyden önce hudut ve şümulü iyice tâyin edildiğine hükmolunan bazı felsefi kavramları, ezcümle zaman ve mekân kavramlarını derinleştirdim. Neticede çürük ve temelsiz şeyler olduğunu ve esasen ruhiyata ait birer konu teşkil ettiklerini gördüm. Meselâ mihanik ve felsefenin zaman hakkındaki fikirlerini tenkide başlayınca ruhiyata ait konulara doğru yol aldığımı ve bu yolun sonunda şuurun verilerine dayandığımı ve bu yüzden er geç bunları incelemeye mecbur olduğumu yakından anladım. Çünkü eski ve gelenekçi felsefenin zaman ve buna benzer kavramları matematik birtakım soyutlamalar olduğundan bunların altındaki somut fikirler ve hakiki realiteler aramağa başlandığı zaman tabiatiyle şuurun verilerine varılıyor.

Gerek felsefe ve gerek ilimde zekâyı tek bilgi sayan feylesoflara zihinciler (intellectualistes) deniyor. Bu felsefe doktrini Bergson'a gelinciye kadar birkaç kere devrilmesine rağmen Kant'ın ve onu takibeden «positiviste» ve tekâmülcü feylesofların gayretleriyle yine kalkınmış ve bir üstünlük kazanmıştı. Bu mezhebin kabul

ettiği zaman kavramı da matematikçilerin soyut ve mütecanis zaman fikrinden başka bir şey değildir. Zaman ise bütün ilimler ile metafizikte müşterek bir kavram olduğundan böyle şümullü bir kavramı tenkidden başlıyarak felsefeye girmenin iyilikleri sayısız olacaktı. Zira bu muhkem kapı zorlanmadan kalenin alınması esaslı bir şey olamazdı. Nitekim Bergson, zihincilik doktrinini bu kapıyı ardına kadar devirmeye çalışmak sayesinde çökertmiş ve inkılâbını ancak bu kuvvetli darbe ile sağlamıştır.

Acaba Bergson'dan önce zaman fikri ne halde idi? Kant'a gelinciye kadar zaman kavramının felsefede yeri yoktu. Dünyanın tekevvünü ile hayatın gidişinde, daimî değişmelerde kâinatın esas kanunu olduğunu ve böylece asli bir ehemmiyeti bulunduğunu eski Yunan feylesoflarından yalnız Héraclite görmüştü. Fakat arkasından kimse gitmediği için zaman fikriyle hayli uğraştılarsa da bunu yalnız varlık ve dünyanın tekevvünü realitesinde kullanmakla kaldılar. Halbuki sadece âlemin yaratılmasına has bir zaman kabulü klâsik feylesoflar nazarında Tanrı için bir kemal noksanı ve bir varlık inkârı sayıldığı cihetle bu da pek çabuk bir tarafa bırakılmıştır. Elhasıl, klâsik felsefede zaman, ya daima ihmal edilmiş, veya meçhul kalmıştı. Bu sebepten bütün feylesoflar sistemlerini ölümsüzlük ülkesinde kurarlar, ve daima evrensel ve ezelî hakikatler peşinde koşarlardı. Bu hırs üstün olunca, zaman ve mekânın ehemmiyeti tabiatiyle kalmıyacaktı. Bir de feylesofların ekseriyetle matematikçi olmaları zaman kavramını soyut ve bircinsten olarak kabul etmeği kolaylaştırıyordu. Çünkü matematiğin bütün muhakemeleri mekânda geçtiği için zaman ile bir ilgisi yoktur.

Kant ise zaman kavramiyle uğraşmadı değil, fakat bütün gayretini zamanın sübjektif bir olay olduğunu ispata hasretti. Mekân için de aynı şeyi yaptı. Bergson'un tâbiriyle: «Her ikisini muhtevalarından ayırdı», ve zekâmızın sâf şekillerinden biri gibi gösterdi. Ancak

Kant bu hükmüne «zamanın kendisi hakikatte bir şey değildir, yalnız biz zamansız düşünemeyiz, ve zaman dışında kâinatın ne olabileceğini tasavvur edemeyiz» tarzında ihtirazi bir kayıt ilâve ettiyse de bu da çabuk unutuldu.

Kant'ın şakirtlerinden olan Schelling, Schopenhauer ve Nietzsche'lerin kâinatın esasında buldukları «irade»yi[1] âlemin ezelî ve ebedî, yani değişmez bir cevheri gibi vazı ve tesbit ettiklerinden kâinat yine zaman dışında kalmış demekti.

Nihayet Hegel, zaman kavramını metafiziğe soktu. Ezcümle, «mutlak hakikatin esas şartı oluş ve değişmedir» dedi. Bu feylesofa göre fikirlerde de gelişme, oluş ve tekâmül vardır. Fakat Hegel'in anladığı bu «zaman» dahi Bergson'un «zaman» ından çok farklıdır. Çünkü Hegel'in oluş ve değişmeden kastettiği mâna mümkün olduğu kadar muayyen ve önceden takdir edilebilen bir oluştur. Onca «fikir» kesin bir zaruret ve determinizm'e tâbi olarak gelişir ve bu gelişmenin değişmez kanunu tesbit olunabilir. O halde burada da hür ve yaratıcı bir zaman kalmıyor demektir.

Hegel'in en büyük hizmeti tekâmül fikri gibi parlak istikbali olan bir telâkkiyi felsefeye sokmasıdır. Artık bu feylesoftan sonra zihincilerin felsefelerinde tekâmül, yani zaman kavramı yerleşmiştir. Bu fikir daha sonra Auguste Comte, Darwin ve Spencer'ler tarafından da beslenmiştir Fakat Bergson'un gözünde bunlar «kalp tekâmülcüler» dir. Çünkü hepsi de tekâmülün ezelî ve ebedî kanununu bildikleri dâvasında olduktan başka Hegel gibi geleceği geçmişin yardımiyle kurabileceklerine kanmışlardır. Halbuki Bergson'a göre tekâmülü ayırdeden şey *önceden keşfedilememek ve her vakit yeni olmaktır.*

---

[1] Bilindiği gibi bu feylesoflardaki irade tâbiri, istek, iştah, ihtiyaç, iktidar hırsı mânalarına alınmıştır.

Zaman ve hareket kavramı:

Şimdi Bergson'un zamandan ne anladığını görelim. Daha ilk eserinin başlangıcında şuur hallerinin miktarlar ve kemiyetler olmayıp şiddetler ve keyfiyetler olduğunu ve bunların ölçülmeyip ancak duyulup idrak olunabileceklerini delillerle göstermektedir. Ona göre hakiki zaman, mihanikiyetçilerin saat kadranının çerçevesine irca ve nihayet mekâna kalbettikleri boş ve soyut bir zaman olmayıp, tersine her anı farklı oluşlarla beliren daimî bir değişme, durmıyan bir oluştur. Zihinci feylesofların zaman ve mekândan başka hareket telâkkileri de boş ve soyut kavramlardır. Bunların hareket dedikleri şey bircinsten olan bölünebilir ve ölçülür bir mekândan ibarettir. Halbuki hareket diye ölçtükleri şey mütevali noktalar arasındaki fâsılalardır. Bergson'a göre hakiki hareket: oluş halinde bulunan bir aksiyon, bir keyfiyet, bir şiddet, bir kelime ile somut ve canlı bir realitedir.

Dikkat edecek olursak matematik zaman ile yaşanan zamanın büsbütün başka şeyler olduğunu anlıyabiliriz. Yaşanan zaman, şuur hallerinin mütevali akışı, daimî oluş ve değişmelerdir. Nasıl ki zaman da şuur hallerimizden başka bir şey değildir: Bunun için hakiki zamanın ne olduğunu anlamak istersek şuur hallerimizin akışını bilmek yeter. Ruh hayatının tabiî hali de şuurun daima değişme halinde bulunmasıdır. Nitekim şuur hallerinin durgunluğu evvelâ sabit fikre, daha sonra deliliğe götürür. Yalnız bu değişme o derece yavaş olur ki bir şuur halinden diğerine birdenbire geçmek çok seyrek görülür. Tabiî halde bulunduğumuz müddetçe bir şuur halinden diğerine geçmek duyulmıyacak kadar hafif ve tedricî değişmelerle olur. Hattâ bir şuur halinin ne vakit bittiğini, diğerinin ne vakit başladığını söylemek mümkün değildir. Çünkü şuur hallerinin akışında hiç fâsıla yoktur, bütün değişmeler duyulmıyacak derecede yavaş yavaş olur. Bir de bu değiş-

melerin her birinde şuurun bütün geçmişi yoğunlaşmış bir şiddet halinde bulunur. Kısası, gerçek zaman şuur halleridir. Bunlar arasında hiçbir boşluk ve açıklık yoktur. Ruhun bütün geçmişi hem şuur hallerinin topunda, hem de her birisinde tamamiyle sakildir. Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki Bergson'a göre şuur halleri hesap ve ölçü kabul etmez, çünkü kemiyet değildirler. Şuur, keyfiyetlerden ibaret bir çokluktur. Kemiyetsiz çokluk olur mu? denecek. Vakaa bu mantıkça abes, akıl için söz götürürse de hakikatte görülen ve olan bir şeydir. İşte ruhta çokluğu kabul edip kemiyeti reddetmek ve yanlız bir keyfiyet çokluğu göstermek şimdiye kadar şuur hakkında kökleşmiş soyut telâkkilerimizi altüst eden, fizik bir ruhiyat yapmak ümitlerini kökten sarsan bir hükümdür; bu tehlikeye göre ruh, ne tek bir cevher ne de atomlardan yapılmış bir mozaiktir. O halde Bergson'un şuur teorisi şimdiye kadar yapılan şuur teorilerinden büsbütün ayrılıyor demektir. Artık bu öyle bir şuur ki kendisinde hem çokluk, hem de birlik (unité) var. Aynı zamanda hiçbir suretle ne parçalanır, ne ölçülür, ne de hesaba gelir bir şuur.

Bergson felsefesinin temel taşı işte hemen kâmilen bu zaman fikrinin tenkidinde toplanır. Bergson'a göre eski felsefe ve ilmin anladığı zaman, bircinsten olan ölçülür bir mekândan ibarettir. Halbuki *somut zaman, şuurumuzun bir oluşu ve yaratıcı bir tekâmüldür.*

O halde canlı zaman ancak şuurda görülebilir. Onun her anında eşsiz bir değişme ve keyfiyetten ibaret bir yenilik vardır. «Süre» nin ölçülüp parçalanmaması bundandır. Canlı şuurumuzun her anında geçmişin bütün şuur halleri çınlar, geleceğin sesleri duyulur. Bu sesleri ruhumuzu tamamiyle kendi haline, samimî sevgi ve nefretlerine bıraktığımız zamanlar işitiriz. Bunun için bütün şahsiyetimizde, sevgi ve nefretlerimizde toplanır. Şuur bu tarzda tecanüssüz, kesiksiz ve bütün halleri birbirleriyle kaynaşan bir organizasyon olunca ruh hayatımız hakkında doğru bir fikir edinmek ancak şuurumuzu

sâf süre *(durée pure)* si halinde murakabe etmekle mümkün olabilir Nitekim Bergson'un iddiası da budur. Murakabemiz ne kadar derin olursa şuur hallerini de o kadar bozmadan ve sırf keyfiyet olarak yakalıyabiliriz. Yalnız dil, kelime ve kavramlariyle parçalı, soyut gayrişahsi ve pratik bir alet olduğundan samimî şuur hallerine tercümanlık etmekten uzaktır. Çünkü şuurun somut hallerini ancak soyut ve genel olarak ifade edebilir. Halbuki samimî şuur hallerinin her biri emsalsiz ve orijinaldirler. Bunun için ifade edilmeleri ancak teşbihli, istiareli, mecazlı, velhasıl keyfiyetleri duyuracak bir hale getirebilecek ince ve duygulu bir dil ile mümkündür. Hattâ çok kere bu dil bile yetmediği için «samimîliğin dili yoktur» denir. Nitekim Bergson'un teşbihli, temsilli bir dil kullanması samimî şuur hakkındaki bu görünüşün bir neticesidir.

İki "ben":

Acaba Bergson'un tamamiyle orijinal ve organikleşmesinde orijinal ve muhtar bulduğu şuur, bütün şuurumuz mudur? Hayır. Bergson'a göre şuurumuzun bir kabuk, bir de iç tarafı vardır. Kabuk tarafı akıl, zekâ, mantık, ilim tabakasıdır. Bu tabaka madde ve cemiyet hayatlarının pratik şartlarına uymaktan teşekkül etmiştir. Bu kısmın faaliyeti kozalite kanunlarına tamamiyle bağlıdır. Burada hürriyet yok, determinizm vardır. Fakat «iç» tarafa gelince, ki Bergson buna «temel ben» demek olan «moi fondemental» der, burası büsbütün başka mahiyette bir şuurdur.

Kabuk ben, aksiyon, mantık, determinizm gibi kayıtlara bağlı ise, «temel ben» bunun tamamen zıddıdır. Birincisi madde ve cemiyete uymakla katılaşmış ve şahsilikten çıkarak mekânlaşmış, donmuş, sathi bir «ben» olmuş, dokusu da tamamiyle fikirlerden örülmüştür. Hem de öyle fikirler ki içtimaileşmiş dilde donmuş, aynı zamanda passif ve cansızdırlar. Bergson'un ifadesiyle: «Bu fikirler durgun suların üzerindeki sonbahar yap-

rakları gibi ruhun üstünde yüzerler». Canlı fikirlere gelince bunlar daimî bir kaynaşma, mütemadi bir erime ve karşılıklı bir girişme halindedirler İşte «temel ben» in yaşayışı bu tarzda sırlı bir oluştur.

Hürriyet ve irade:

Şuurun esası tamamiyle orijinal bir kaynaşma, muhtar bir organlaşma olunca onun gelecekte alacağı renk ve mahiyet önceden bilinmiyecek demektir Çünkü daima yeniye, bilinmiyene doğru giden bir hareket karşısındayız. Şuurun tabiî hareketi daima geleceğe ve yeniliğe gitmek olunca geriye dönme kabil olmıyacaktır. Şuurun geriye dönmiyeceğini vakaa Hume da söylemişti. Fakat daima bilinmiyene gittiğini iddia etmemişi. Bu telâkkiye göre geçmiş, gittikçe arkada büyüyerek geriye dönmeğe engel olan bir tepeyi andırır. Yararlı bir müracaat hazinesi olmakla beraber aynı zamanda büyük bir yük olur. Fazla olarak geçmiş her gün, her saat «temel ben» in hür oluşlarından gelen yeni bir yük kazanmaktadır. O halde gelecekte ne düşünüp ne yapacağımızı bilemiyeceğimiz gibi, yalnız geçmişe bakmakla da hali göremiyeceğiz. Çünkü her lâhzasında büyüyen bir geçmişin ne halimize bir ayna olmasına ne de geleceği göstermesine imkân yoktur. Önceden görmek mümkün olmayınca iradede de determinizm olmıyacak demektir.

Bergson, bu tarzdaki düşüncesiyle şuurumuzun geleceği hakkında önceden görmenin imkânsızlığını iddia ve iradede determinizmi inkâr ve binnetice hürriyeti tasdik ediyor demektir. Zaten hürriyeti inkâr edenler, ruhun mahiyetini durgun düşünenler, ruh hallerini «eşya» gibi tasavvur edenlerdir. Bunlara bakılırsa fikirlerimizle duygularımız sanki hiç *tekevvün* etmiyen «olmuş bitmiş» şeylerdir. Zihincilerimizin iradeyi açıklamaları, hep bildiğimiz «beylik» bir açıklamadır. Yalnız bu tarzda bir iradenin gerçekte aslı esası yoktur. Bu beylik açıklamaya göre hürriyet veya irade, iki hareket dürtüsünden birini seçmekte belirir. Meselâ (b) ruh ol-

sun, ve bunun (c) ve (d) gibi iki hareket dürtüsü bulunsun. Şimdi burada âdeta birbirinden ayrı üç «şey» tasarlanıyor ve bunlar birbirleriyle hiç kaynaşmıyormuş gibi düşünülüyor. Yalnız iki hareket dürtüsünün ruh üzerinde, yani (d) ile (c) nin (b) üzerinde bir cazibesi olduğu kabul ve aynı zamanda seçme fiili esnasında bu üç şeyin daima kendi kendilerinin aynı kaldıkları ve hiç değişmedikleri mülâhaza olunuyor. Şimdi «ben»in belli bir zaman içinde bu hareket dürtülerinden birini tercih etmeye niçin ve nasıl karar verdiğini bilmem anlıyabilecek miyiz? Şayet «ben» karar verebiliyorsa bunu muhakeme ve teemmüle hacet kalmadan da verebilirdi. Çünkü hareket dürtüleri, yani (d) ve (c), eğer karar vermek için geçen zamanda hiçbir değişikliğe uğramıyorlarsa kendimizle danışmaya [1] hiç hacet yoktu.

İradeyi daha âmiyane açıklıyanlar ruhu bir teraziye, hareket dürtülerini terazinin kefelerine konulan dirhemlere benzetirler. Bunlara göre irade işi ağır basan tarafta husule gelen passif bir harekettir.

Halbuki gerçek hürriyet ve gerçek irade hiç de böyle değildir. Evvelâ hareket dürtüsü dediğimiz şeyler ya imajlarla fikirler, veya duygulardır. Bunlar ise «ben»in dışında şeyler değildir. «Ben», ne şekilde olursa olsun bir hareket dürtüsü ile birleşti mi artık hareket dürtüsünün görülmesinden evvelki «ben» değildir. Çünkü bu hareket dürtüsü «ben»e kendi rengini vermiştir. Daha sonra buna zıt bir hareket dürtüsü belirince bu da ruha yeni bir renk katarak sonunda büsbütün yeni ve başka bir ruh durumu doğmuştur. Kaldı ki, değişme

[1] Zihincilere göre istişare: «ben» ile hareket dürtüleri arasında bir gidip gelme, yani mekânda bir mesafe almadır. Halbuki Bergson'a göre «ben» ile hareket dürtülerinin birbirleriyle daimî bir kaynaşma ve yenileşmesi halidir. Bu takdirde danışma: fikirlerle «ben» arasında dama taşları tarzında garip bir gidip gelme değil, dinamik bir ilerleyiş ve yepyeni bir oluştur.

burada da bitmez. Daimî bir oluş halinde bulunan «temel ben» kabuk «ben» in bu yeni durumunu bir de kendi dehlizlerinde haberimiz olmadan yeni bir oluş ve değişişe daha uğratır ki işte asıl karar dediğimiz şey bu son değişişin şuur yüzüne çıkmasından başka bir şey değildir.

Şimdi bu ince tahlile bakılırsa irade fiilinden ne hareket dürtülerine doğru giden bir «ben», ne de «ben» e doğru gelen hareket dürtüleri vardır. Belki evvelâ bir oluş ameliyesi ve bu sırada şuurun renk ve keyfiyetinin değişişi görülür. O halde iradede görülen faaliyet, bir kemiyet ve mekân hareketi olmayıp sadece *bir keyfiyet* ve zaman değişmesidir.

Nihayet, Bergson'un anladığı irade ne deterministlerin, -yani iradenin fizik sebeplerle açıklanabileceğini iddia edenlerin- tasarladıkları zaruret iradesidir, ne de soyut hürriyetçilerin tasavvur ettikleri iki sabit hareket dürtüsü arasındaki muhtar bir seçme iradesidir, *Bergson*'un *iradesinde akıl ve zekânın basiret ve hesabiyle tâyin olunamıyan, mihanikî hareketlere irca edilemiyen tam bir karakter ve bir şahsiyet vardır* [1].

Bu takdirde ihtiyari fiil, yani iradei cüz'iye «ben»in kendinden ayrı ve uzak iki hareket dürtüsünden birine sarkması gibi mihanikî ve geometrik bir mesafe kat'ı olmayıp bir ilerleyiş, bir oluş, yani süre'dir. O halde

[1] Bergson'un irade hakkındaki görüşünü iyice kavramak için madde âlemindeki determinizm ile ruh âlemindeki determinizmi birbirlerinin aynı tutmadığını hatırlamak lâzımdır. Bu feylesof madde alanında mazinin hali hem hazırladığını, hem de sebebini tâyin ettiğini kabul ediyorsa da ruhta bunu kabul etmiyor. Ruhi olaylardaki illiyet kanunu da, determinizm değil, imkân ve hürriyettir, diyor. Burada geçmiş, hali hazırlar, fakat sebebini tâyin etmez, yani hal, geçmişi saklamakla beraber bir de kendine göre değiştirip yenileştirir ki bu suretle ruh, illiyetini kendi yaratıyor demektir.

her irade fiili, ruhun şuurlu hale gelmiş bir ilerleme merhalesidir denebilir. Artık «iradei cüz'iye» denince behemehal şuur hallerinin zamandaki gelişmesi anlaşılmalıdır. Bu gelişme, mekâni olmayıp hayati, dinamik ve keyfiyet olduğundan husul bulmazdan önce keşif ve tâyin edilemez.

Yalnız bu hürriyetimiz mutlak değildir. Çünkü «ben»in hür bir içinden başka determinizme bağlı bir de kabuğu vardır. Şuurun zekâ dediğimiz donmuş kabuğu madde ve cemiyet ile temastan husule gelmiştir, bunun için yalnız zekâmızla kaldığımız zaman hiç hür değiliz. Şu kadar var ki bizim sahici şahsiyetimizi yapan zekâ olmadığı için hürriyeti zekâda değil, «temel ben» de aramak lâzımdır. Nitekim «temel ben» denilen şuurun bu iç tarafına madde ve determinizm nüfuz edememiştir. Tamamiyle hür olan, madde ve mekânla ilgisi olmıyan da şuurumuzun işte bu kısmıdır. O halde sahici şahsiyetle ve bütün ruhumuzu katmak suretiyle verdiğimiz kararlarda yalnız zekâmızın determinizm ve zaruretleri hüküm sürmüş değildir. Nitekim ruhun derinlerinden gelen samimî hareketlerimiz tamamiyle hür ve şuursuz oluşların ifadelerinden başka bir şey değildir. Bir de hakiki merhametlerimizi, aşk ve ihtiraslarımızı, iman, inanç ve zevklerimizi, estetik duygularımızı derinleştirelim -ki en hür fiillerimizdir-, bunları akıl, mantık ve madde âlemindeki determinizm ve zaruret çerçevelerine sığdırmaktan âciz kalırız. Bu sebepten karakterimizin samimî bir ifadesi olmıyan fiillerimizde hürriyetin de bulunmadığına şüphe yoktur Şahsiyet sahibi denebilecek kimseler de ancak karakterlerinin hakiki tercümanı olanlardır.

Şimdi, doğrusu aranırsa, «hür ve iradi fiillerimiz nadirdir» demek zorundayız. Çünkü hayatta hür fiillere çok zamanlar lüzum yoktur. Çoğu maddi ve çıkarlı ilgiler içinde geçen bir ömürde determinizm kanunlariyle kurulmuş otomat fiillere sarkmak zorundayız. Yukarda arz ettiğim bütün bir şahsiyet ve bütün bir ruhtan kopan

hür iradelerimizden başka hürriyet hayatını bir de «ruya» ve «hulya» larımızda yaşarız. Hakiki iradeyi anlamak için mühim karar anlarında istihareye yatılması, bu bakıma göre, çok kolay anlaşılır. Şimdi hür bir ruhun ifadelerine tercüman olan şefkat, merhamet, ümit, emel, ülkü, inanç, iman, aşk, ruya, hulya gibi iradeler hep kendi hürriyetleri ile teşekkül ediyor.

Kısaca söylersek hürriyet dâvasının bütün zorluğu ve hattâ kendisi hakiki zamanın, «temel ben» in oluş hali bilinmemek dolayısiyle şuurun eşya gibi sabit ve katı cevherlerden yapılmış bir halita gibi sanılmasından ilerigelmiştir. Hürriyet ve iradeyi tanımlamak teşebbüsü de aynı kuruntunun bir neticesidir. Henüz bitmiyen, daima olmakta ve durmadan meçhule giden bir hürriyet nasıl tarif olunabilir?

Hürriyet, somut ve «temel ben» in, yarattığı fiillerle olan bir münasebetinden ibarettir. Hesap ve basiretle tâyin edilmiyen bu fiiller bircinsten olmıyan daimî oluşlardır. Hür fiillerin hepsi ancak bir kere olur ve bir daha tekerrür etmez. Bunun için eşya, yani tekerrür eden madde olayları tahlil ve tarif olunabilirse de ilerleme, oluş, süre demek olan hürriyet tahlil olunamaz. İstikrar bulmamış şeyler nasıl hesap olunabilir ki hesabın imkânı eşyanın istikrar halinde bulunması gibi esaslı bir şarta bağlıdır. Halbuki temel «ben» in hayatı bir atalet ve durgunluk hali değildir, kendiliğinden gelen daimî bir oluştur. Hürriyet ve iradelerimizin ancak geçmişi determinizm altına alınabilir. Çünkü bunlar maddeleşmiş, sükûn ve istikrar bulmuş şeyler olduğundan bütün eşya gibi tarif ve tâyin olunabilirler. Kısası şu ki, hür fiiller samimîlik ve şahsiyetimizden ancak bir defa sâdır olanlardır. Asıl sevilecek fiillerimiz de bunlar olacak ki feylesof: «İki defa olmıyan her şeyi seviniz» diyor.

Bergson'un ilk eseri ve felsefi mezhebinin temelleri burada bitiyor. Bu felsefenin daha sonra bütün realistlerde ne suretle geliştirildiği feylesofun diğer eserlerinde görülür.

Ruh ve beden:

Bergson, «ben» i, yani ruh faaliyetinin sathi ve derin taraflarını bir ruhiyatçı gibi teşrih ve tavsif ettikten sonra onun çevresi ile olan münasebetine de geçeceği tabiîdir.

Sadece «ben» i bilmek bütün realiteleri bilmeğe elbette yetmez. Sadece şuuru kabul edip diğer bütün şeyleri bunun içinde vehmetmek de Bergson'dan beklenemez. Bütün tabiî insanlar gibi Bergson da «ben» in idrak olunmaz, icazlı ve tek başına bir realite gibi boşlukta asılı olmıyacağını düşünür. Onun için düşüncelerini bu raddeye getiren bir feylesofun «ben» de kalmayıp dış âleme geçmek zorunu duyacağı aşikârdır. Nitekim bu yolda da zihincilerin bazı vehimlerini görmüş ve bunları ortadan kaldırmağa «Madde ve Hâfıza» [1] adlı

[1] Müellif bu eserinin nasıl doğduğunu, 1901 senesinin günlerinden birinde «Fransız Felsefe Cemiyeti» nde şöyle anlatıyor: «Bundan on iki yıl önce kendi kendime şöyle bir mesele yaptım ve sordum: Acaba bugünün *physiologie' si* maddilik ile mânevilik, yani beden ile ruh arasındaki eski münasebat meselesi hakkında hiçbir tarafı tutmak istemiyen ve bu baptaki fikir teorilerinin hepsini unutmak ve hattâ sadece olgu ve müşahedelere dayanan ilim hükümlerini bile tamamiyle ihmal etmek kararında bulunan bir adama acaba ne öğretiyor? Bunun üzerine okumaya koyulduktan sonra pek çabuk gördüm ki meselenin şimdilik halli ve hattâ açık ve belli bir düsturla ifadesi keyfiyetin ancak hâfıza hudutlarında incelenmesiyle mümkün olabilecektir. Hâfızayı incelerken de aynı ihtiyacı duydum, yani bunu da meselenin şimdilik çözülmesine yarıyacak bir daire içinde incelemekliğim icabettiğini anladım. Böylelikle kelimelerin hâfızasına dayandım, ve yine gördüm ki bu inceleme dairesi bile pek geniştir; asıl aranan cihet, yani meseleyi açıkça çözmeye yarıyacak nokta kelimelerin sesleri hâfızasıdır. Bu hâfızanın kaybo-

eserini tahsis etmiştir. Bu eser ruhun madde ile münasebetlerini incelemek ve derinleştirmek için yazılmıştır. Burada artık ruhiyattan çıkarak metafiziğin en genel meselelerine girmek icabediyor.

Bergson'a göre *madde ile ruhun münasebeti hâfıza ile beynin münasebeti meselesidir.* Dâva bu şekle girince şu üç sorguya cevap vermek ister: Madde nedir? Ruh, maddeden farklı bir şey midir? Ruh ile maddenin birleşmesi ne mahiyettedir?

Bergson, bu sorguların cevaplarını verebilmek için yedi yıl çalıştıktan sonra yazdığı eser ilk eserin zaruri bir devamı olmuştur. Bu itibarla buradaki telâkkilerin yukarda gördüğümüz şuur telâkkileriyle sıkı bir ilişiği vardır. Bergson, şuurda iki «ben» kabul ettiği gibi hâfızada da «otomat hâfıza» ve «binefsihi hâfıza» olmak üzere iki türlü hâfıza kabul eder.

Tafsilâta girişmezden önce Bergson'un bu yönde sarf ettiği emekle yaptığı hizmeti hatırlamak lâzımdır. «Madde ve Hâfıza» eseri Bergson'un diğer eserlerinden halkça en geç ve güç anlaşılanıdır. Buna karşılık yüksek ilim meselelerinde ihtısası olan düşünürler arasında büyük bir teveccüh kazandıktan başka yeni bir fikir hareketi uyandırmıştır. Meselâ William James gibi seçkin bir düşünür Bergson'la bu eser dolayısiyle ilgileniyor, kendisine yazdığı mektupta «Kopernikvari bir inkılâp» yaptığını tebşir ediyor. Filvaki bu eserde bir fikir kurucusundan ziyade bir âlim kudreti görülür. Bunun için «Madde ve Hâfıza» ilmî araştırmaları yeni yönlere götüren pek ciddî bir ilim eseri sırasına geçiyor. Bergson, ruh olayları ile fizik olaylar arasındaki eski felsefi meseleyi kurcalarken her şeyden önce bu meselenin, *De-*

---

luşuna ait incelemelere başvurduğumda bunların da pek çok olduklarını gördüm. Tam beş yıl bunların içinden çıkmağa uğraştıktan sonra neticede şuna vardım: Ruh olgusu ile beyin arasındaki münasebet, felsefenin şimdiye kadar bize vermiş olduğu kavramlara hiç uymuyor.

scartes'ın bıraktığı noktadan hemen hiç ileri gitmemiş olduğunu görüyor. Çünkü ruh ile bedenin münasebeti on yedinci asırdan beri gelip geçen feylosoflar tarafından hep soyut olarak düşünülmüş, olgulara dayanan bir çözme yapmağa kimse yeltenmemiştir. Âlimler de haberleri olmadan *Descartes*'ın hipotezine kelime hâfızasında teslim olmakla kalmışlardır. Bergson ise birçok inceleme ve araştırmalardan sonra meselenin bütün ruh ve zorluğunun hâfıza ve bilhassa kelime hâfızasında olduğunu görüyor. Bunun için ömrünün beş yılını muhtelif *aphasie* olguları hakkındaki ilmî müşahedelerin inceleme ve tetebbuuna hasrettikten sonra şuur ile beyin arasındaki münasebetlerin, şimdiye kadar gelip geçmiş felsefi telâkkilerden hiçbirine uymıyan neticelere vardığını görüyor.

Bergson'a gelinciye kadar ruh ile beden arasındaki münasebet doktrininin en baskın ve hattâ âlimler tarafından bir nas gibi kabul olunan şekli muvazilik (*parallélisme*) teorisi idi. Bu teoriye göre ruh ile beden, yani ruh olaylariyle fizyolojik olaylar arasında tam bir muvazilik ve kesin bir karmaşıklık vardır. Ruh olaylariyle fizyolojik olaylar aynı şeyin başka dillerle olan iki tercümesinden ibarettir.

Bergson, âdeta ilmî bir nas haline gelmiş olan bu felsefi teoriden ayrılmış ve hattâ onu inkâr etmiş denebilecek bir hüküm vermekle birçok âlim ve feylosoflarda taassup kadar şiddetli bir küskünlük uyandırmıştır. Çünkü *fizyoloji* ilmi bütün ruh olaylarını beynin bir *fonksiyon*'undan ibaret görüyordu. Bergson ise beyni, dış âlemden gelen hareketleri sinirler vasıtasiyle durduran, veya bedenin muhtelif nahiyelerine ileten bir telefon merkezi olarak gösterir, vazifesini de maddenin hareketlerine yol veren, veya bu yolu kapıyan, aldığına hiçbir şey katmıyan sadece bir hareket merkezi olarak görür [1].

[1] «Ruh ve beden» konferansında bu cihetler hayli tafsilâtla açıklanmıştır. Bakınız: «Bergson» M. Ş. (Halit kütüphanesi).

Omur ilik nasıl otomat fiillerin bir organı ise beyin de bundan farklı bir cihaz değildir. Ruhun yerini beyinde sananlar hükümlerini tetkiksiz vermişlerdir. Beyin kabiliyeti dış âlemin hareketlerine karşı vücudumuzu hareketlerle intıbak ettirmekten ibarettir. Sinir sistemi, organik bir madde olmak itibariyle, dışardaki maddi şeylerin hareketleriyle taharrüş eder ve bunları hücreleri vasıtasiyle beyne ve buradan da muhtelif hareket âzalarına iletmek iktidarlarını haizdir. Fakat «hayal» ve «hâtıra» gibi maddi olmıyan sübjektif halleri yaratamaz. Madde âleminin bir parçası olan beyinde, bütün âlemin hayal ve hâtıralarını toplayıp aksettirebilecek bir iktidar tasarlamak parçada bütünün bulunabileceğine inanmak olur. Bununla beraber, Bergson, daima olduğu gibi, burada da mantıki bir tenkidle yetsinmekten ziyade hâfıza hakkında ilmî müşahedelerin verdiği neticelere önem verir, meseleyi de bunlara göre çözmeyi tercih eder. Bunun için son sözü hâfıza olaylarını bütün çıplaklığı ile gösteren hâfıza ve hele aphasie hastalıklarına söyletir. Ezcümle bu husustaki incelemelerinin sonunda verdiği hüküm şudur: Beynin zedelenme, veya hastalanması dolayısiyle duran ve bozukluğa uğrıyan yalnız hareketlerdir, hâtıralar bu bozukluktan asla müteessir olmazlar.

O halde Bergson, tasavvur ettiği bu inorganik hayal ve hâtıraları acaba nasıl açıklıyor?.. Başka bir deyimle, beyin yalnız bir taharrüş ve hareket organı ise eşya hakkındaki bilgilere nasıl sahiboluyoruz?.. Fizik ilimlerin verdikleri bilgilere bakılırsa kâinatın bütün eczası birbirlerine karşılıklı tesir ettiklerini idrak ediyor demektir. Nitekim Leibniz: «Her monat, kâinatın bir aynasıdır» demişti.

Maddì eczanın idraklerinde, yani karşılıklı tesirlerinde birikmiyerek mütemadiyen geçip giden, veya tarafsız bir hale gelen bir duygu vardır. Cisimlerin istikrar ve denklik halinde kalmaları bu sebeptendir. Şeffaf cisimler hayalleri hıfzetmeyip nasıl sadece geçirtiyorlarsa maddi eczanın duyuşları da bu tarzdadır. Nitekim Berg-

son: «Maddenin idraki, olanca cisimlerin bütün tesirlerini her noktadan almaktır» der. O halde organik cisimlerin ve hele insanın idraki ne çeşittir?.. Bergson'a kalırsa bu idrak, seçici bir idraktir. Bedenimizin bütün satbiyle idrak ettiğimiz şeyler arasında daha duygu organlarından başlıyarak bizi ancak doğrudan doğruya ilgilendiren ve kendilerine karşı fiilen intıbak etmek mümkün olan şeylere çevrilmiş bir seçme vardır. Hattâ bunlardan bile birçok öteberiler bırakılarak ancak pratik hayatı ilgilendirenler seçilir. Beyin, organik bir madde olmak itibariyle inorganik maddeler gibi idraklere yalnız geçit yeri olmakla kalmaz, aynı zamanda maddeden gelen hareketlerden vaziyetin pratik intıbaklarına doğrudan doğruya faydalı ve lâzım olanları seçip ayıran bir seçme ve ayırma organıdır. Hattâ beynin tekâmül etmesiyle seçme kabileyeti önceden tâyin edilemiyecek kadar karışıklık peyda ederek artar. O halde bir organizm olan beyin, dış şeylerin harekî tembihlerini bir ayna, veya fonoğraf plâğı gibi ayniyle zaptetmedikten başka, şeffaf cisimlerde olduğu gibi, bu hareketlerin gelip geçmelerine de kayıtsız kalmaz. Beyin, idraklerimizden ancak fiile elverişli olanları durdurur: bunlara «imajlar», yahut «hayaller» diyoruz. O halde imajlar dış âleme tamamiyle uygun hayaller değil, ancak bunların aksiyon amaciyle seçilmiş birkaç çizgisi, birkaç hareketidir. Demek ki şuur, yahut «ben» dediğimiz şey dış âlemden ayrılarak yavaş yavaş teşekkül ediyor.

Öyleyse «ben» dış âlemin aynı veya aynası olmadığı gibi dış âlem de «ben» in aynı değildir. «Ben» yahut şuur, kendi âlemini yavaş yavaş kendi yaratır. Nitekim çocuk ruhunun teşekkülü bu iddianın doğruluğunu teyidetmektedir. Hattâ çocukların «ben» ve «sen» şuurunu kendilerini ancak yavaş yavaş dış âlemden ayırmağa başladıktan sonra idrak ettiklerine bakılırsa «ben» şuurunun anadan doğma olmayıp kazanılmış olduğu anlaşılır.

Hâfıza:

O halde «ben» şuuru nasıl kazanılıyor?.. Bergson buna cevap olarak «hâfıza» ile diyor. Feylesofun burada hâfıza hakkındaki telâkkileri «ben», yahut «şuur» hakkındaki görüşünü tamamlar. Geçmişin arkamızda nasıl durmadan ve geri dönmesine imkân olmadan toplandığını yukarda görmüştük. Burada da Bergson'un geçmişi hatırlamayı nasıl anladığını göreceğiz. Bergson, hâfıza muhtevalarının beyinde kazılmış belirsiz, itibari birtakım izler olmasını bir türlü kabul etmez. Onca hâfıza, bütün geçmişimizi tamamiyle saklıyan bir realitedir. Yalnız bu realite bizde kuvve halinde ve şuursuz olarak her vakit mevcuttu. Düşünür olmaktan önce hareket eder pratik bir varlık olduğumuz ve daima geleceğe, ileriye baktığımız için her an hâfızamıza başvurmak zorunda değiliz.

İleriye bakan fiillerimizin dikkatini idare etmek için de seçici bir «ben» imiz ve bunun icra aleti olan bir beynimiz vardır. Bu kabuk «ben» in otomatlaşmış pratik intıbakların hareketlerini ihtiva eden sadece «otomat» bir hâfızası vardır. Asıl hâfıza, yani kendi kendine çalışan «hür hâfıza» ise bu «ben» in arkasındadır, haberimiz olmadan aldığımız bilkuvve duygu ve idraklerden taazzuv eder. Sâf düşünce ve nazari bilgiler işte bu hâfızanın eserleridir.

Şimdi bu hâfızadan istifademiz nasıl oluyor? [1] Geçmişi hatırlamak için geriye dönmek hâfızada müm-

[1] Bu hâfıza kuvve halinde her vakit mevcuttur. Fakat şuura fiilen müdahalesi ancak lüzum anlarında olur, başka zamanlarda şuur tarafından kullanılmayıp kendi kendine tekevvün eden gizli bir hayat yaşar. İç hayatı, düşünce zevkı, yaratma temayülü olmıyanlar için bu hâfıza bir yüktür. Böyleleri mümkün olduğu kadar mazisiz ve mihanikî yaşamak isterler. Hele sırf pratik ve görenek hayatiyle yuğrulmuş olanlar bu hâfızalarını kullanmaya kullanmaya büsbütün körletmişlerdir

kün değildir. Haldeki şuurumuz halliğini muhafaza etmek şartiyle evvelki şuur hallerine asla dönemez, çünkü daima büyümek suretiyle geleceğe akan şuur, kaynağı olan geçmişe asla dönmiyen bir nehri andırır. O halde, haldeki «ben», hatırlamak istediği olguları şuura getirmek için geçmişe dönemiyecektir. Aksine olarak geçmiş, ruhi hayatımızda teşkil ettiği tepelerin tabiî meyillerinden kaymak suretiyle haldeki «ben» e kendiliğinden gelecektir. Geçmişimizi pratik «ben» in arkasında gittikçe büyüyüp yükselen halkalar gibi düşünür ve bu halkaların yalnız bir noktada hal ile temasa geldiklerini tasavvur edersek bu halkalardan en küçüğü halin pratik ilgilerine en yakın hâtıralar ise daha büyüğü daha uzak hâtıralar, bundan büyüğü de en faydasız ve en eski hâtıralardır. En büyük ve geniş halka bütün hâtıralarımızı toplamak, dolayısiyle fiilen en faydasız ve en az işe yarıyandır. Bu haller kemiyet itibariyle farklı iseler de keyfiyet itibariyle hepsi de bütün geçmişimizi taşırlar. Yalnız dikkat etmeli ki bu halka teşbihi hakiki ve mekâni bir temsil olmayıp ancak şahsiyetimizin genişleme ve gerileme imkânını gösteren bir semboldür. Hâtırlama deyince hâtıraları piyango torbasından masura çeker gibi çıkarttığımız anlaşılmasın, böyle olsaydı bunca hâtıralar mahşeri içinden istediğimizi bulup çıkarmak için son derece talihli olmamız lâzımdır. Hatırlama, geçmişin lâzım oldukça kendiliğinden gelip hal ile kaynaşmasından ibarettir. Daha doğrusu Bergson'un dinamik ve realite halinde iddia ettiği «hür hâfıza», karakterden başka bir şey değildir. Bu sebepten feylesof, *ruhun madde ile münasebeti meselesini madde ile beynin değil, madde ile hâfıza veya karakterin bir münasebeti gibi görür. Beyin, inorganik madde ile sâf ruh olan hâfıza veya şahsiyetimiz arasındaki pratik intıbakları sağlam bir seçme aleti, bir ıstıfa cihazıdır*. Bu cihaz uykuda faaliyetini paydos ettiği için hür hâfıza şuura serbestçe girerek «rüya» dediğimiz olay zuhur etmektedir. Bu itibarla rüyalar iş ve fayda ilgisinden kurtulmuş

halis bir düşünce, yahut karakterimizin hasbi bir belirtisidir. Kısası, Bergson bir «duyu idraki», bir de hâfızanın yardımiyle husule gelip karakterimizin iştirakini gerektiren bir «sâf idrak» kabul ederek bunları birbirinden ayırır. Hür hâfızanın katılmadığı idrakler, alışkanlık ve tekrardan gelen birtakım hareki tepkilerdir. Bunları tanımak, şuurla ayırmak, daha doğrusu düşünüp anlamak iktidarını veren hâfıza: *hür hâfıza, yani bütün geçmişimizdir. Bunun için düşünme, geçmişten hale ve halden geleceğe doğru uzıyan bir oluştur diyebiliriz.* Hakikatte unutmaların sebebi maddiliğin engelleridir. Nitekim maddi ilgilerden uzaklaştığımız nispette geçmişten, dinamik hâfızadan, karakterden faydalanırız. Sanat adamlarının karakter tipleri yaratabilmeleri, duygularını çoğu rüya ve hulya hayatı içinde geçirmelerindendir. Bunlarda halin pratik icaplarına karşı görülen sürekli dalgınlık bir şahsiyet hayatı yaşamakta olduklarını açıkça gösterir. Pratik idrakler ise dinamik hâfızadan pek az istifade ederler. Nazariyatçılar, sanat adamları, mucit ve kâşifler bütün karakter ve bütün geçmişleriyle çalışanlardır. Halbuki pratik adamlar otomat bir tekrar ve alışkanlık makinesi gibidirler. Bütün şahsiyetleriyle çalışmalarda hâkim olan, gizli ve içsel bir faaliyettir, bu itibarla ruh hayatları âdeta içgüdü faaliyetlerini andırır. Halkın olağanüstü gördüğü bu çeşit şahsiyetlere verilen «meczup», «mazanne» hattâ «deli» lâkapları bütün karakterleriyle yaşıyanları pratik faallerden ayırmak için fark edilmeden bulunmuş tâbirler olsa gerektir. Bittabi faaliyetlerin de türlü şekil ve mahiyette olanları vardır. Meselâ rüya ve hulyalardan başlıyarak estetik ve ihtirai faaliyetlere çıkan şekillerden başka deliliğin muhtelif nevilerinde görülen marazi şekilleri de vardır. Şuurun vazifesi dinamik hâfızanın müphem ve taşkın verilerini ceht sarfiyle ayıklayıp pratikleştirmektir. Rüyalardan uyandığımız zaman gördüğümüz şeylerin birçoklarını çıkarmış olmamız şuurun işe ve halin gereklerine uymak zorundandır, yoksa bunların bir hakikat olmama-

larından değildir. Rüyaları dokuyan unsurlar da hiç şüphe yok ki yoktan vücuda gelmemişlerdir. Bunların hepsi geçmişimizden, dinamik hâfızamızdaki hayallerden örülmüşlerdir.

Kısası, zihin hayatı beynin eseri değildir; bunun arkasında kuvve halinde daima mevcut ve içten dışa doğru çıkmağa hazır, faaliyetlerinde hür ve fırsatlar gözeten dinamik bir hâfızanın işidir. Beyin hâdiselerinden aşkın ve taşkın olan da işte bu hâfızadır. O halde ruh ile beyin arasında eşitlik ancak «duyusal-hareki» reaksiyonlarda vardır. Çünkü beyin, reaksiyonlar dışındaki yüksek, karışık, derin zihin hayatını ne ihtiva edebilir, ne de doğurabilir. Bu takdirde Bergson, madde ile ruhun münasebetinde ne «maddeci» ne «idealist», ne de ruhu basit ve mükemmel bir cevher sayan eski bir «spritüalist» tir. Bu feylesofun anladığı ruh, kendi kendini kısmen determinizm ve daha çok hürriyet dairesinde yavaş yavaş yaratan ve daima içten dışa doğru gerileme ve genişleme suretiyle haricileşmeğe doğru giden dinamik bir oluş, geçmişten hale ve halden geleceğe giden kesiksiz ve geriye dönmez bir oluş, yaratıcı bir tekâmüldür.

«Beyin», ne düşünce, ne duygu, ne de şuur organıdır. Beynin vazifesi bütün bunların realite âlemiyle temasta bulunmasına hizmet eden, halin zaruretlerine uymağa vasıta olan bir alettir. Bergson bu iddiasının delilini delilik olaylarında gösterir. Delilik, realitelerin içindeyken dışındaymış gibi düşünüp muhakeme etmekten başka bir şey değildir. Delilik ile rüya arasındaki akrabalık herkesin gözüne ilişmiştir. Delilik, beynin zehirlenmesinden ilerigelir. Delilikte zedelenen şu veya bu hâtıra değildir, beynin intıbak vazifesini yapamıyacak kadar baştan başa zehirlenmesidir. Deliler hâtıralarını işte bu sebepten pekâlâ muhafaza edebilirler. Başlıca kusurları realitelerle halin pratik iktizalarına intıbak edememektir. Nitekim deliliklerin baş dönmeleri ve muvazenesizliklerle başlaması dikkate şayandır, hâtıralarına bir şey olmadığı halde dış şeyleri artık göremez

olurlar. Deliliğin ayrımı realite ve hal duygularını kaybetmek olduğuna göre burada zedelenen yalnız beyindir denebilir [1].

Bergson, ilk eserinde ruh hayatını tahlil ve mahiyetini tâyin etmekle her feylesofun kendi kendine sorduğu «Ben neyim?» sorgusuna cevap verir. İkinci eseri olan «Madde ve Hâfıza» da kendini tanımış bir adam olarak bir ikinci sorguya geçer: «O halde benimle kâinat arasındaki münasebet nedir?» diye sorar ve bunun için de evvelâ maddenin mahiyetini derinleştirdikten sonra madde ile ruh arasındaki münasebetin ne olabileceğini gösterir. Fakat bir feylosof için yalnız bu iki sorğuya cevap vermek yetmez. Bir de: «Kâinatın kendisi nedir?» merakını susturmak ister. İşte Bergson üçüncü ana eseri olan «Yaratıcı Tekâmül» ünde bu sorgunun cevabını verir.

Objektif realistlere bakarsak bunların hepsinde maddenin vasıfları yoktur. Bizim dışımızda bir şey daha var ki, ne madde, ne de ruh olup organizmlerde görülen *Hayat* [2] tır. Fizik, kimya, geometri ve mekanik ilimlerinin uğraştıkları âlem, gerçek zamanın üzerindeki tesirleri dikkat gözüne alınmıyan, daha doğrusu pratik itibariyle ehemmiyete lâyık olmıyacak derecede cüzi olmak haysiyetiyle ihmalinde beis görülmiyen ve bu yüzden nispeten kapalı ve ayrı telâkki edilebilecek olan birtakım varlık sistemleridir. Halbuki objektif âlem bu sistemlerden başka bir de, tabiî olarak ferdîleşmiş, yani doğan, büyüyen, ihtiyarlıyan, ölen, kısaca şuurumuz gibi tekevvün eden sistemler arz etmektedir. Bergson'un «hayat» tan kastettiği mâna da objektif âlemde görülen bu özel belirtilerdir. Feylesofa göre kâinatın

[1] Bu hususta daha geniş malûmat «Ruh ve beden» konferansındadır. Bakınız: «Bergson» Mustafa Şekip (Halit Kütüphanesi).

[2] Buradaki «hayat» tâbiri ferdî hayat olmayıp genel hayattır.

mânası bunlardır. Biyoloji'nin «morphologie» kısmını teşkil eden de bu olaylardır ki «tekâmül teorileri» adı altında Lamarck'lar, Darwin'ler, Vries'ler tarafından ilmî prensiplerle tetkik ve daha sonra Auguste Comte ve Spencer ler tarafından genelleme suretiyle beşeriyete tatbik edilmişti. Bergson, bütün bu âlimlerin ideoloji zihniyetinden ilham alan bir düşünceyle yanlış anlaşılmış «kalp bir tekâmül» kavramı meydana getirdiklerini söyler, sahici tekâmülün ne olduğunu «Yaratıcı Tekâmül» adlı eserinde göstermek ister. Ona göre ilkönce madde ile haşrolarak onun ataletiyle yoğrulan modern ilmin zihniyeti madde mantığını, madde metotlarını, madde kanunlarını biyoloji alanına da ayniyle tatbik ettiğinden tekâmülü de bizzarure mihanikliğin determinizmi içinde kapalı görmüştür. Bu yüzden de somut zaman olan «süre» nin tesirleri hiç gözetilmemiştir. Halbuki «zaman», ya bir yaratmadır, yahut hiçbir şey değildir. Hayat da esasen zamanın dişlerini daima üzerinde duyan bir realite olduğundan gelişme ve tekâmülünde «önceden keşfolunamıyacak şekiller yaratmak» zorundadır. Bunun için tekâmülün gerçek mânası «yaratmak»tır. Yoksa tamamiyle boş ve mânasız bir sözdür.

Görülüyor ki feylesof bu eserinde ilmin hayat hakkındaki son verilerinin bir metafiziğini yapmak ve bu suretle kâinat hakkındaki felsefi düşüncesini tamamlamak istiyor.

Bergson, «Lamarck'çılık», «yeni-Lamarck'çılık», «yeni - Darwin'cilik» ve Vries'nin «mutationisme» denilen «birden değişmeler» teorisini enikonu inceleyip tenkid ettikten sonra tekâmülde nevileri vücuda getiren istihalelerin ne Darwin'in ıstıfa teorisinde iddia olunduğu gibi tesadüf mahsulü küçük değişmelerin toplanması ile, ne Lamarck'ın iddiası, ne de Vries'nin birden değişme teorisi ile açıklanacak gibi olmadığını söyliyerek: «Hayat, canlılar silsilesinde yetişmiş bir organizm vasıtasiyle bir tohumdan diğerine giden bir cereyan gibi görünüyor» der. Buna göre Hayat denilen şey soyut bir kavram de-

ğil, bir olgudur, ve bu tarzda giden hayat ne mekanizma ile, ne de «finalisme» denilen ve bundan bir asır önceki «vitaliste» ler tarafından tasavvur edilen bir «finalizm»le açıklanacak gibi değildir. Başka bir deyimle hayatın şekilden şekle, neviden nev'e geçişi ne zekâ, ne ilim, ne de mantıkla keşif ve tâyin olunamaz. Bergson içten geçen ve yaratan bu cereyana *Hayat hamlesi* (Elan vital) diyor. Feylesofa göre hayat hamlesi soyut bir kavram, veya farazi bir cevher değil, bir realitedir. Bunu misalle ispat etmek için diğer tekâmül teorilerinin bir türlü açıklıyamadıkları çok şayanı dikkat bir hayat olayını alarak der ki: «Muhtelif tekâmül yolları üzerinde bazı yapı benzerliklerinin bulunması ve ezcümle deniztarağı (peigne) denilen yumuşakçanın gözleriyle insan gözü arasında benzerlik bulunması hayat hamlesinin bir birlik dairesinde yaratıcı bir realite olduğunu ispat eder. Bu itibarla hayat hamlesinin ilk ayrımı birliktir. Bir de varlıkların fevkalâde çeşitli olmaları itibariyle hayat hamlesinin diğer bir ayrımı daha bulunmak lâzımdır ki o da *üreme* ve *yayılma* hassalarıdır.»

Burada denebilir ki hayat hamlesi niçin bütün varlıkları birdenbire, zorsuz ve hürriyetle yaratmadı da türlü tekâmül boylarına ayrıldı, daha doğrusu tekâmül niçin oldu? Bergson'a kalırsa bunun sebebi maddenin hayat hamlesine zıt bir akış içinde bulunmasıdır. Bergson'un deyimiyle: «Hayat, kendi kendini yapan, madde ise kendi kendini bozan bir aksiyondur. Hayat hamlesi maddeye girmedikçe madde yerinde sayan bir kasırga gibi» dir. Hayat yahut organizm, maddenin bozulma ve çürümesini geciktiren bir harekettir.

Organizmin güneşteki enerjiyi biriktirmesi hayat hamlesini hürriyetle saçmak, daha doğrusu kâinatta determinizme bağlı maddi sistemler yanında muhtariyete sahip hayati uzviyetler yaratmak içindir.

Hayat hamlesi ve tekâmül:

Hayatı genel olarak bu suretle telâkki eden Bergson tekâmül teorilerindeki bütün hakikatleri inkâr ediyor

değildir. Aksine bu teorilerin hepsinde takribî hakikatler vardır. Meselâ hayat hamlesinin madde ile çarpışmasını ve bu yüzden bazı şekiller kazanmasını kabul ettiği için Lamarck'çılıkla kısmen uyuşuyor demektir. Yalnız şu farkla ki tekâmülde finalite ile determinizm olmadığını iddia ve hayat hamlesinin herhalde hür ve yaratıcı olduğunda ısrar eder.

Bu telâkkiye göre tekâmül ne dışın, ne tesadüfün, ne de determinizmin mahsulü olmayıp, tamamiyle içten gelen infilâki hareketlerin bir eseridir. Tekâmülün determinizm ile açıklanabilecek cihetleri ancak sathi ve kabuk kısımlariyle binnispe durgunluk devirleridir.

Aslında basit olan hayat hamlesi acaba sonraları o bitmez tükenmez şekillere nasıl girdi? Tekâmül nasıl oldu? Hayattaki değişmeler finalistlerin düşündükleri gibi önceden hazırlanmış bir plânın belirtilerinden ibaret olmadığı gibi mekanik tesirlerin neticeleri de değildir. «Uzviyetler de şuur gibi daimî bir değişme, kesiksiz bir oluş içindedirler» diyen Bergson yaratıcı tekâmül hakkındaki metafiziğinin prensipini ruhiyattan [1], hüccet ve bürhanlarını biyolojiden almıştır. Felsefe tarihine bakılırsa bu tarzda felsefe yapmanın Kant'tan başlıyarak Fransada, Maine de Biran, Almanyada Schelling ve Schopenhauer'ler tarafından temadi ettirildiği görülmüyor değildir.

Şu farkla ki bunlardan hiçbirisi Bergson'un eriştiği neticelere varamamışlardır. Fransız feylesofunun bu hususta

[1] Burada Bergson'un ruhiyat ve metafiziği nasıl anladığını bilmek lâzımdır. Bu feylesofa göre ruhiyat, ruhun pratik için faydalı olan fonksiyonlarının incelenmesidir. Metafizik, ruhun pratik ve faydalı faaliyetleri yerine munhasıran yaratıcı kudretinin yakalanması için sarf olunan bir cehttir. Ona göre lâboratuvar tecrübeleri bu iki hayat safhasını, amelî ve nazari hayat aralarındaki açıklığı günden güne daha iyi takdir etmektedir. Bu itibarla yeni metafiziğin müspet bir ilim haysiyetini haiz olabileceği mezkûr tecrübeler sayesinde tebarüz etmektedir.

tuttuğu yol vakaa yeni sayılmazsa da «sezgi» yahut «seziş» usuliyle bulunduğunu iddia ettiği neticeler yeni ve kendisinindir. Zaten geçen yüzyılın biyoloji ve ruhiyat alanındaki önemli çalışmaları kuvvetli bir tenkidden süzülüp geçmek için Bergson gibi bir feylesofu aramıyor değildi.

Bergson'a göre zaman, yalnız iç hayatımızın kanunu değil, bütün cihanda geçen, her an tesiri görülen evrensel bir kanundur. «Oluş yahut süre, bütün kâinatta mevcut ve ondan ayrılmaz bir haldedir». Hakiki zaman, kâinatı olduğu gibi asla bırakmaz. Çünkü «o, eşyayı kemiren, üzerinde dişlerini bırakan bir hamledir». Tekâmül, geçmişin halde devamıdır. Dünya tekâmül ederken bütün geçmişini hatırlıyor demektir. Hayat, geçmişini daima geleceğe çevirerek kullanır. Ruh hayatı gibi organik hayat da kesiksiz, devamlı, fakat duyulmaz bir ilerleme içindedir. Şuurda olduğu gibi hayatın oluşlarında da tekrarlanış, geriye dönüş yoktur. Şuurun gelecekteki halleri önceden keşfolunamadığı gibi hayatınkiler de böyledir Hayat durmadan yeni şekiller, yeni neviler yaratan bir hamledir. *Bunun için hayatta tekâmül yaratıcılıktan başka bir şey değildir.*

Yalnız bu yaratmalar indî değildir. Öyleyse hangi kanuna bağlıdır? Başka bir deyimle tekâmülün kanunları var mıdır? Bergson'a göre «hayatın yani tekâmülün herhangi bir canlıya aynı ile tatbik edilebilecek evrensel hiçbir kanunu yoktur. Yalnız bilinen ve genel olan birtakım yönler vardır ki hayat hamlesi cinsleri bu yönlerde saçmıştır. Tekâmül teorileri içinde Bergson'un telâkkisine en yakın olanı bu bakımdan «Lamarck'çılıktır». Çünkü Lamarck: «Canlılarda organlarını kullanıp kullanmamak vasıtalariyle kendi kendilerini çeşitlendirmek ve böylece kazanılmış farkları gelecek nesillere geçirmek iktidarı bulunduğunu» kabul eder. O halde, cinsler müstesna olmak üzere, nevilerdeki ayrılık ne tesadüfi, ne de indîdir. Aksine olarak «içinde yaşamağa mecbur olunan şartlara uymanın sağlanması için sarf olunan cihetlerin bir neticesidir.» O halde Bergson hayat

hamlesinin yaratmalarında mutlak bir hüviyet iddia etmeyip muhit ile maddi şartların mukavemetlerine karşı çabalamak olduğunu söylemekle bugünün yeni Lamarck'çıları ile de bir noktada uyuşmaktadır. Nitekim bunlar hakkında: «yeni Lamarck'çılar tekâmüle ruhi bir prensipi zaruri saymakla beraber bugünün tekâmülcüleri arasında bu mahiyette bir prensipi kabul etmeğe en elverişli olanlar da bunlardır» der. Fakat, hayatın tekâmülü telâkkisinde her iki Lamarck'çılıktan da ayrılır. Çünkü bu teori ile de kanmıyarak bütün tekâmül teorilerini aşmak ve hayatın muhtelif yönlerdeki gidişinde şeklen Lamarck'a benzemekle beraber bu hareketleri yorma ve idrak tarzında nev'i şahsına munhasır bir halde kalır. «Hayat, hamlesi patlamış büyük bir gülleyi andırır, bu gülle zaman zaman içinden daha küçük gülleler çıkarak birkaç kere patlamıştır. Daha sonra bunlar da aynı suretle patlıyarak böylece zamanımıza kadar gelmişlerdir. Bunların hürriyetle ve birdenbire saçılmalarına tek engel madde olmuştur» diyen Bergson'un anladığı tekâmül, maddi yataklar içinden gitmekle beraber bunları daima uçurabilen dinamik bir harekettir. Bunun için hayatın tekâmülü evvelâ güllelerdeki patlama güciyle, sonra da bu gülleleri çevreliyen maddenin karşı gelmesiyle açıklanabilir. Hayatın bütün çeşitleri bu iki kuvvetin çarpışmaları neticesidir. Hayattaki patlama kuvveti temayüllerdeki istikrarsız muvazenede de belli olur. Bergson'un deyimiyle hayat hamlesi bütün canlılarda müşterektir. Çünkü organizmlerde yukarlara doğru çıkıldıkça türlü temayüllerin birbirlerini o nispette tamamladıkları görülür. Dört yol ağzına düşen bir yel hep bir ve aynı yel olduğu halde nasıl türlü yönlerde cereyanlara ayrılırsa hayatın tekâmülü de böyle olmuştur. Hayat hamlesinin geçitlerinde dört yol ağızları birçok olduğu halde iki veya üç yolun yanında birçok çıkmaz sokaklar da vardır. Hayat hamlesini bu yollardan hürriyetle geçirtebilecek derecede geniş olanı yalnız omurgalı hayvanlardan insana kadar uzıyan yoldur».

Başlangıçta toplu bir halde bulunan hayat hamlesinin sonraları vâkı olan bölünmelerini böylece anlatmak istiyen feylesof delillerin yetmediğini görünce âdeti olan teşbihlere başvurur, tasavvurlarına bu suretle yaklaştırmak ister ve bunun için de hayat olaylarını şuurumuzun bazı realiteleriyle karşılaştırır: «Hayatımızın tarihine dönüp bakalım: göreceğiz ki çocukluğumuz, henüz doğmak üzere bulundukları için kaynaşmış bir halde kalmaları imkân dahilinde bulunan türlü şahsiyetlerin bir hevengi halindedir. Nasıl ki bu çağın bütün güzelliği vaitlerle dolu olan bu kararsız şahsiyetlerdedir. Fakat çocuklukta kaynaşma halinde yaşıyan bu kararsız şahsiyetler yaşın ilerlemesiyle artık geçinemez olur. Her fert de ancak tek bir hayat yaşıyabileceğinden ister istemez bunlardan biri seçilir. Zaten hayat, aralıksız bir bırakma ve seçme ameliyesidir. Zaman içinde aldığımız yol, olmak üzere bulunduğumuz ve olabileceğimiz şeylerin malzemeleriyle doludur»

Hayat hamlesi başlangıçta böylece yekpare olmakla beraber kaynaşmış birçok temayül ve kabiliyetlerin bir hevengidir; ilerde kaynaşamıyacak bir hale gelince her biri madde içinde kendi temayül ve kudretine göre bir yön, bir yol açarak neticede nebatlar, hayvanlar ve insan boyları olmak üzere üç büyük yön açılır. Nebatlar, hayat hamlesinin *uyuşuklık* temayülünü, hayvanlar *içgüdü*'sünü, insan da *zekâ*'sını temsil eder. Başka bir deyimle hayat hamlesi bu üç temayülün müştererek ve tesanütlü kudretleriyle zafer kazanmış, ve bunlardan her biri diğerlerini tamamlamıştır. Hayat hamlesi nebatlarla bir vâdide, hayvanlarda başka bir vâdide, insanla da başka bir vâdide muvaffak olmuştur. *Bu üç hayati temayül hep bir başlangıçtan gelmekle beraber aynı ilerlemenin üç mütevali derecesi değildir.* Yani nebatın uyuşukluğu bir derece ilerlemekle hayvan içgüdüsünü, içgüdü de bir derece ilerlemekle insan zekâsını vücuda getirmiş değildir. Belki aynı hayat hamlesi türlü yönlere ayrılarak her biri kendi gidişlerinde ilerlemişlerdir. Hayat hamlesinin önce

nebatlar yönünde muzaffer olması, maddenin ataleti ile uzlaşmak içindir. Nebatların uyuşukluğunu paylaşan Hayat bir müddet hürriyet ve hareketlerinden kaybetmişse de bunlara karşılık maddeyi doğrudan doğruya zaptetmek ve bu sayede kendisini serbestliğe götürecek ikinci bir patlamaya ulaşmak imkânını hazırlamıştır. Bu patlama da şuurlu hareket etmeyi kazanmak suretiyle hayvana inkılâp ettiği gibi nebatlarla olan dayanışmayı da kaybetmemiştir. Birbirlerinden ayrılmalarına rağmen nebatla hayvanın birbirlerinin tamamlayıcısı kalmaları her ikisinin aynı kaynaktan geldiklerini, aralarında saklı kalan dayanışma da hayat hamlesindeki zafer hızını göstermektedir. Nebat ile hayvan hakkındaki bu mülâhazalar hayvan içgüdüsü ile insan zekâsı arasında da ayniyle varittir. Nebatın uyuşukluğu ile hayvanların içgüdüden gelen hareketleri birbirlerinin zıddı oldukları halde nasıl birbirlerinin tamamlayıcısı iseler içgüdü ile zekâ arasında da aynı münasebet vardır. İçgüdü, organik aletler yapıp kullanan bir meleke ise zekâ, maddi aletler yapan ve bunları kullanmasını bilen bir melekedir. İçgüdünün bilgisi daha çok şuursuz; zekânın bilgisi ise daha çok şuurlu ve düşüncelidir. İçgüdünün anadan doğma bilgisi belli şeylere, somut realitelere çevrilmiştir [1]. Halbuki zekâ yalnız münasebetleri ve şekilleri anlıyan bir idraktir.

Kısası, biyoloji bakımından insanlığın esas ayrımı madde âlemine karşı her an artan hâkimliğinde belirir. Hür faaliyeti için bu âlemden istediği aletleri yapıp kullanmasını bilen de yalnız insandır.

---

[1] İçgüdü nasıl tarif edilirse edilsin herhalde ruhun kuvvetlerinden biridir. Onu ruhtan saymamaklığımızın başlıca sebebi ekseriyetle şuursuz olmasındandır. Zaten zihincilerin ruh deyince bunu yalnız şuura, akıl ve mantığa irca etmeleri bizi, ruhi kuvvetlerimizden birçoklarına karşı lâkayt kalmağa alıştırmıştır. (Halbuki ruhumuzun yalnız şuurdan ibaret olmayıp bir de «şuur altı», veya «şuursuz» kısmı olduğunu ve hattâ bu kısmın

Zekâ :

Bunun için de insanın ayrılığı «düşünmek» hassasından ziyade yapmak kabiliyetindedir. Nitekim sosyal hayat, iş için icabeden yapma aletler yapıp kullanmanın etrafında döner, ilerleme yollarını açan ihtiralar da sosyal hayatın yönünü gösterir.

---

ruhun üçte ikisini teşkil ettiğini bugünkü ruhiyat teslim etmiştir.)

İçgüdülere ruhun aşağı, iptidai bir şekli göziyle bakılması faaliyetlerinin yeknesak görünmesinden hâsıl olmuş bir aldanıştır. Hakikatte içgüdülerimiz ne tamamen yeknesak, ne de evvelden kurulmuş bir makinedir. Bunların öyle dolaşık ve ustalıklı hareketleri, belli amaçlara karşı o kadar açık ve sağlam görüşleri var ki çok kere zekâdan aşağı değildirler. Misal olarak yalnız sitaris denilen böceği alalım. Bu böcek, yumurtalarını antofor denilen arının kovanı ağzına bıraktıktan sonra bu yumurtacıklar erkek antofor arısının yuvadan çıkmasını gözetler. Tam çıkarken üzerine yapışarak çiftleşecekleri zamana kadar burada kalırlar. Çiftleşme esnasında dişiye geçerek bunun yumurtlamasını beklerler Dişi, yumurtlar yumurtlamaz bu yumurtalardan bir tanesinin üzerine üşüşerek yemeğe başlarlar. İçini bitirdikten sonra kabuğunun üzerine çıkarak bal peteğinde yüzmek imkânını temin ederler. Sürfe oluncıya kadar balla beslenip nihayet böceğe istihale ederler.

Şimdi bu kadar dolaşık ve maharetli bir iş herhalde bir bilgi ister. Yalnız bizim bu bilgiyi anlamamız ihtimal mümkün olmıyacaktır. Fakat herhalde burada «düşünmek» ve «tasavvur etmek» bilgisi yerine «yaşamak», ve «yapmak» suretiyle hâsıl olmuş bir bilgi olacaktır.

İçgüdü bilgisinde görülen bu ayırım eşekarısı dediğimiz diğer bir böcekte daha bârizdir. Böceklerin hayatını incelemekle meşhur olan Fabre'ın müşahedelerine göre eşekarısı muğtiyülcenah böceklerle tırtılları iğnesiyle öyle bir sokuyor ki böcek ölmüyor, yalnız kötürüm oluyor. Sonra da dişi arı, yumurtalarını bunun

Zekânın tabiî fonksiyonu, maddi realiteyi sanayiin hayrına aydınlatmaktır. Şekil ve sureti çıkara bakan işlerimizden yuğrulmuş olan zekânın hakiki konusu maddedir. Düşünüşü, bulduğu kanun ve sistemler de hep pratik faydalanmalarımıza yarıyan anlayışlardır. Madde

---

üzerine bırakarak bunlar inkişafa başlayınca yanlarında canlı ve taze bir yem buluyorlar. Eşekarısının avını öldürmeden kötürümleştirebilmesi için iğnesini tam hareket ukdelerine isabet ettirmesi lâzımdır. Bu da arının «maharetli bir cerrahlık ile haşarat âlimliğini nefsinde toplamış» olmasını gerektirir.

Eşekarısının bir teşrihçi ve bir cerrah gibi ilmî bir surette tecrübe ettiğini kimse iddia edemez. Bir de arının bu hareketlerinde daima yeknesaklık olmuyor. Şu halde bu kötürümleştirici haşaratın harikalarını neyle izah etmeli? Bu bilgi, olsa olsa içten gelen, sempati ile duyulan bir bilgidir. Denilebilir ki eşekarısı ile avı olan böcek arasında bir duygu birliği, bir *sympathie* vardır. Öyle ise bir haşere diğerine tesadüf edince yekdiğerlerini birbirlerinin içindeymişler gibi biliyorlar. Müşterek yapılara sahip iki haşerenin birbirlerini duyması hiç de imkânsız değildir; bu takdirde artık iki haşere, iki organizma birbirlerine tesadüf edince birbirlerinin içini duyup yaşıyabileceklerdir. Buna benzer daha nice içgüdü harikaları vardır. Bunu için: «İçgüdü, *sempati*'dir, *sempati*'de de âdeta bir kâhin bilgisi vardır» diyebiliriz.

Bu türlü içgüdü tecellileri insanlarda da vardır. Meselâ ilk temastaki muhabbet ve nefretlerimizi hissettiren bilginin bu nevi içgüdülerden ne farkı vardır? «Kanım kaynadı», «içim çekmiyor» tâbirleri çok kere yanılmaz olan bu duygunun ifadeleri değil midir? Büyük sanatkârların, yarattıkları kahramanların ruhlarına girmeleri akıl ve zekâ bilgisi ile izah olunabilir mi? Bergson'un: «İçgüdü, zekâ zemininde değilse ruhun hudutları dışında bırakılmak iktiza etmez ya» demesi bunun içindir.

Nitekim Amerikaya ilk defa ayak basan İspanyollar hiç görmedikleri ve nebatatta asla tanımadıkları bazı

ile yuğrularak pratik işlerden teşekkül etmiş olan zekâ hangi konuya dokunsa onu mutlaka maddeye çevirmek ve sonra da parçalara ayırmak zorundadır. Çünkü böyle yapmasa hiçbir şey anlıyamaz. Zekânın yaptığı bütün tahlil ve terkipler sırf pratik amaçları gözetliyen intıbakçı ve yapma düşünmelerdir. Eksik olsa da mutlak olarak intıbak edebildiği yer de ancak madde âlemidir. Bunun için eksik olmakla beraber mutlak olarak bildiğimiz ilimler madde ilimleridir. Zekâ da ancak maddeye hâkim olabilir, fakat hayat alanında herhalde yaya kalır. Çünkü hayat ile kaynaşmadığı gibi geçmişte de ona göre yuğrulmadığı için hayatı anlıyamamakta mazurdur [1].

---

otları görünce şaşırıp kaldıkları halde üzerlerine bindikleri atlar bunlardan hangilerinin zehirli, hangilerinin zehirsiz olduklarını içgüdüleriyle hiç şaşmadan bulmuşlardır.

[1] Bergson'a göre zekâ, madde ile aynı tabiatta olduğundan maddeyi idrak, klâsik felsefenin ve bilhassa Kant'ın anladığı gibi izafi *(relatif)* olmayıp mutlak *(absolu)* tır. Yalnız bu mutlak bilginin mahdut ve eksik olması muhtemeldir. Zekâ, mevcutlar arasında mutlak bir nevi, mutlak bir varlık gibi kabul edilince - izafiyecilerin yaptıkları gibi - eşya hakkındaki bilgilerimiz tabiatiyle izafi, yani zekâmızın hiçbir şeye irca edilmiyen kendi yapı ve umumi çerçevelerine, yani şekline göre olacaktır. Halbuki Bergson, zekâyı kendi kendine mevcut olan bir meleke gibi görmüyor. Belki pratik zaruretlerin bir mahsulü sayıyor ve madde ile bir mahiyette buluyor. Binaenaleyh zekâya hiçbir suretle istiklâl vermiyor. madde ve pratikle mukayyet ve bunlarla hemtabiat tanıyor. Zekâ eğer maddenin realiteleri ile hemtabiat olmasaydı, yani onun tesir ve aksi tesirleriyle yuğrulmasaydı ona müessir de olamazdı. O halde zekâmızla maddi realiteler arasında izafiyet değil, uygunluk vardır. Zekânın bütün faaliyetleri maddenin realiteleriyle kurulmuş ve onlar gibi işlemektedir. Elhasıl, bilgimizin temellerini zar kadar incelten *Kant*'ın izafiyeciliği *Auguste Comte*'un

Fizyolojinin hayat olaylarını fiziko - şimik olaylara çevirerek anlamak ve ruhiyatın beden ile ruh arasında muadillik teorisini muhafazada devam etmek istemesi hep zekânın hayatı anlamaktaki aczinden gelen bir temayülün ifadeleridir.

Zekâ, başlıbaşına ne hayatı, ne ruhu, ne yaratmayı, ne oluşu, ne süreyi ve hattâ ne de kâinatı anlıyabilir. Bunun için yalnız zekâ ve yalnız akılla mantığa dayanan bir felsefe, bugünkü ilimlerden fazla hiçbir şey yapamaz. Felsefenin vazifesi ilmî ve izafi hakikatlere varmak olmayıp da mutlak hakikate erişmek ise bunu ya zekâdan başka bir melekede aramak, veya felsefeden vazgeçmek lâzımdır.

Nitekim geçen yüzyılda ilmin bütün bilgi şubelerini kuşatması sonunda felsefenin iflâsına hükmedilmesi, haksız bir hareket değildi. Çünkü zekâ ve mantıkla çalışan ilim bütün olaylarla uğraşıyor, tek bilgi vasıtası da akıl ve zekâdan ibaret kalıyorsa felsefeye ne hacet! Bergson, kendini anlamağa başladığı zaman felsefe işte haklı ve doğru itirazların sağanağı altında can çekişiyor gibi idi. Onun dehasını bu derece aşkın ve hassas yapan âmil belki de genç yaşında karşılaştığı bu sahnenin feylesof ruhunda uyandırdığı isyan duygularıdır.

William James «Tecrübenin felsefesi» adlı eserinde Taine'in muhit, ırk ve zaman teorileriyle Bergson'un izah edilmiyeceğini söyledikten sonra: «Bence Bergson'da emsalsiz bir cüretle beliren yıldırımlı ve mucizeli dehanın en önemli âmilini sezgi sayesinde keşfettiği tarihî bir dönüm devrinin pek derin ve samimî temayül ve

---

pozitivizmi ve *Spencer*'in agnostisizmi yerine *Bergson* bilgilerimize metîn bir muhkemlik kazandırıyor.. Gerek madde ve gerek hayat hakkındaki bilgilerimizin, eksik ve mahdut olsalar da, behemahal mutlak olduğunu, yalnız bu bilgilerin temini için lâzım olan bilgi vasıtalarının bir olmayıp «zekâ» ve «sezgi» adlariyle iki olduğunu söylüyor.

ihtiyaçlarını yalnız kafasiyle düşünmeyip kalbiyle de duymasında aramak lâzımdır» der. O halde Bergson'un dehası da felsefesinin başlangıcı gibi tamamiyle psikolojiktir denebilir. Sanat duygusiyle ilim idraki de hiçbir feylesofta Bergson'da olduğu kadar mütesanit ve ahenkli olmamıştır. Felsefeyi acıklı bir âkıbette gördükten, «ilimcilik» ve «positivisme» lerin saltanatlariyle zekânın taassup derecesine varan gururunu gördükten sonra Bergson çapında bir feylesofun yapacağı reaksiyon düşünülebilir ve eserleri de ona göre okunmak lâzım gelir.

Bergson'a göre hayatta en büyük başarılar, dar zamanlarda en büyük tehlikeleri göze alanlardan gelir. Bunun için kendisi de daha genç yaşta gördüğü felsefenin can çekişmeleri karşısında zihin alışkanlıklarının bütün ağlarını kopararak felsefeyi yeni bir teşebbüse saldı. Aynı zamanda büyük tehlikeleri benimsemekte hiç tereddüdetmedi. Biliyordu ki hayat hamlesinin gelişerek ilerlemesi hayvanların bir devresinde az daha tehlikeye düşecekti. Bu devre, hayvanların birbirlerini yiyemiyecek bir hale gelmeleri için kalın kabuklara bürünerek derin bir tembellik uykusuna daldıkları bir zamandı. Fakat hayat hamlesi ancak büyük tehlikeleri göze alarak mafsallılar ve omurgalılarda organlaşmak sayesinde yumuşakçaların uyuşuk, tembel yaşayışlarından kurtuldu. Hayatın bu hamlesinden ibret alan Bergson zihincilerin akıl ve mantık çemberleri içinde uyuşturarak ilerlemekten ziyade bâtıl bir teselsül kasırgasına kaptırdıkları felsefeyi ataletten kurtarıp ve ilerlemeye sevk etti. Felsefeye zekâdan başka zekânın içgüdü ile kaynaşmasından doğan ve «sezgi» denilen bir bilgi vasıtası kattı. Bu yüzden Bergson'a ilim düşmanı diyenler oldu. Halbuki o ilmin değil, zekâ ve mantığın başlıbaşına her şeyi anlıyabileceğini sanan «zihinciler» ile «mantıkçılar» ın düşmanıdır. Zekânın kudret ve önemini de inkâr etmiyor, bilâkis kuvvetlendiriyor. Meselâ zekâyı kendi alanı olan madde âleminde ve pratik vâdide hâkim tanıyor. Maddeye hükmetmek rolünü haiz olan zekânın maddeyi ek-

sik olsa da mutlak olarak bildiğini teslim ediyor. Hattâ zekânın kendi alanındaki bilgilerine izafiliğin üstünde mutlak bir kıymet vermekle müspet ilimlerin haysiyetini âlimlerden çok koruyor. Yalnız hayatı tasarruf etmekten husule gelen içgüdüye organik âlemi gibi ayrı bir bilgi ülkesi gösteriyor. Nitekim felsefesini tenkid eden Hoffding'e yazdığı bir mektupta diyor ki: «İçgüdü, eksik olsa da mutlak olarak ve içten bilir. Yalnız bu husustaki şuuru donuktur. Bu donuk şuur zekânın madde âleminde teşekkül etmiş alışkanlıkları ve sırf pratik gayeleriyle değiştirilmeyip de olduğu gibi yakalanırsa, daha doğrusu zekâ ile içgüdü kaynaşarak aydınlığa çıkartılırsa hayatın mutlak hakikatleri önce eksik olsa bile sonra azar azar tamamlanabilir. Çünkü sezgi insanda kalan içgüdüleri hem tamamlar, hem de düşünceye çevirir. Hayat da böylece adım adım ve gittikçe daha mükemmel tetkik olunabilir. Gerek zihin, gerek sezgi bilgisi kendi alanlarında kaldıkça mutlaktırlar. Rölatif olmaları bu alanların dışına çıktıkları zamanda vâkıdır. Bu sebepten hayatın mekanik bir mahiyette anlaşılması zekânın hayat alanına madde zihniyetiyle geçmesinin bir neticesidir. Nasıl ki madde âlemini hayat zihniyeti ve içgüdü mantığiyle düşünenler «anthropomorphisme» dalâletine düşmüşlerdir. Bergson: «kayserin hakkını kaysere vermek» suretiyle bilgi alanında yeni bir düzen kurmak, daha doğrusu her feylesofa tam mânasiyle feylesof olabilmek için elzem olan «yeni bir bilgi teorisi» vermek istemiştir.

Zihnî bilgi yani zekâ, tekâmül esnasında ve «evrensel şuur» içinde meydana çıkmış aydınlık bir noktadan başka bir şey değildir. İnsanda bile bu aydınlık noktanın etrafında içgüdülerin şuurlarından teşekkül etmiş bir çevre vardır. İçgüdü ise bir sempati demektir. Canlılar sempati sayesinde hayatı doğrudan doğruya biliyor ve onunla kaynaşıyorlar. Zekânın i護ademizi hapsettiği çemberlerden de içgüdünün duygulariyle kurtuluyor, ve ancak bu sayede sembol ve kavramlar âlemin-

den kurtularak kâinatı kendi içinde düşünebiliyoruz. Herhalde içgüdülerin gizli bir bağı bizi varlıkların en küçük şekillerine kadar bağlamıştır. Yalnız kendimizi düşündüğümüz ve kendimize kapanarak yaşadığımız zamanlarda içgüdülerimizin kudretlerini tabiatiyle belirsiz bir halde duyuyoruz. Fakat bunları tekâmüldeki yapıcı hallerinde incelersek hepsinin ayrı ayrı ve bâriz kudretler olduklarını görebiliriz. Nitekim bütün canlılar arasında görülen heyecanlı uyuşma ancak bu sayede kurulmuştur. Bilmeli ki her canlının madde ile savaşması kendine göredir. Canlılar arasında hiçbir mertebe farkı yoktur. Hepsi de türlü âletlerle aynı eser için çalışan işçiler gibidir. Yalnız hayat hamlesinin büyük başarısı insan yoluna açılan tekâmül yönünde vücut bulmuştur. Madde, hayat hamlesine her vakit değil, ancak bir müddet için ve bir dereceye kadar engel olabilir. Çünkü boyuna kudretli ve koyu bir şuura doğru giden hayat hamlesinin yıkamıyacağı hiçbir set yoktur. Hayat hamlesinin sürekli ve sonsuz zaferlerinin verimi olan insan zekâsı, dinamizmin madde ve atalete karşı zaferlerinden başka ne olabilir?

Zekâ maddeye hâkim olmakla hayat hamlesini aksatan maddiliğin mukavemetlerini uslandırmış ve ona ister istemez «bırak yapsın, bırak geçsin» dedirtmiştir. Hayat hamlesini sanatta da hürriyetine sahibedebilmek için maddenin mukavemeti demek olan tekniğe hâkim olmak icabediyor. Güzel sanatların hiçbirinde teknik sanatın kendisi olmamakla beraber yenilmedikçe sanatın en inatçı düşmanı olarak kalıyor. Bunun için her sanatkâr kendi sanatının maddesi olan teknikle uzun müddet pençeleşmek zorundadır, onu tamamiyle yenemedikçe, veya duygusuna göre bir teknik yaratmadıkça, şahsiyetini elde etmesine imkân olmuyor. Bir sanatın teknik vasıtaları hayat hamlesinin temayülleriyle ne kadar kaynaşmış olursa sanat da o kadar canlanıyor ve o nispette gelişiyor. Hâsılı, hayatın esas vasıflarını, daha doğrusu sezgisini yakalıyabilmek için onun baş-

langıcına kadar gitmek lâzımdır. Bergson'a göre bu vasıflar üçtür: 1) Kudret toplamak ve bu kudreti günün birinde birdenbire patlatmak (biliyoruz ki bu kudret nebatlarda doğrudan doğruya güneşten ve madenlerden alınıyor, hayvanlarda organizma vasıtasiyle toplanıyor, insanda da cansızlar âleminde dilediğimiz hareketleri yapabilecek aletler vücuda getirmekle kazanılıyor). 2) Ferdiyet ve cemiyete doğru çifte bir temayül. 3) Şuursuz ve otomat bir faaliyetten her gün bir parça daha sıyrılarak gittikçe artan bir şuura, yani «düşünceli» bir faaliyete gitmektir. Bu vasıflar toptan alındığı zaman görülür ki hayatın tekâmülü, hürriyet ve şuura yönelmiş, ilerleme ve sapmalarla giden, maddi olmıyan bir akıştır. Bu akış maddeden geçer, iş bölümü ile parçalanır, ferdî bencilliklerde oyalanır, kendi kendine verdiği şekillerde kalıplaşır, fakat günün birinde fert ve nevileri aşarak bütün mukavemetleri birden kırar.

Hayat hamlesi:

Elhasıl, Bergson, ilmî incelemelerden sonra metafizik bir sezgi ile kavrayıp tasvir ettiği hayat hamlesini şu satırlarla canlandırır: «Esen bir rüzgârdan havalanan toz kasırgaları ne haldeyse canlılar da hayat hamlesinin yüce soluğunda öylece havalanmış gibidirler. Fakat ne mutlu ki hepimizi üfliyen bu görünmez nefes bazan bütün gözlerde bir şimşek gibi çakar. Analık şefkatinin nice tecellilerinde ansızın karşılaştığımız bu nefes, hayvanların çoğunda göze çarptığı gibi nebatın taneciğine olan ihtimamında da görülür. Hayatın bu büyük sırrını saklıyan analık şefkatinde hayat sırrının bulunması neye mümkün olmasın? Bu şefkat değil midir ki her neslin kendisinden sonraki nesle düşkünlük ve teslimiyetini gösteriyor. Analık şefkatinin aralığından bakılınca her canlının sadece bir geçit olduğu ve asıl hayatın her canlıdan geçen harekette bulunduğu anlaşılır.»

Hayat hamlesi acaba nereden geliyor? Nereye gidiyor? Amacı nedir?

Metafiziğin de daima sorduğu şu iki soru vardır: «Dünya nerden geliyor, nereye gidiyor?» Bergson, ilk soruyu cevapsız bırakıyor. Çünkü kâinatın geçmişini araştırıyor ve bizi «arkaya» bakmağa mecbur ediyor. Düşünmeli ki zekâyı: «arkaya bakan bir meleke» olarak tasvir eden Bergson, zihinciliğe şiddetle karşıdır; fazla olarak felsefede istenen bilginin zekâ bilgisi olmayıp içgüdünün şuurlaşmış bir kemali demek olan «sezgi» olduğuna kanidir, içgüdülerini de «öne bakan» bir meleke olarak kabul ediyor. Böyle düşünenler, feylesofun hayat hamlesinin bütün kuvvetiyle yalnız geleceğe dönerek âlemin sebep ve kaynağını aramak için «geriye bakmak» ihtiyacında olmıyacağını kolayca anlarlar. Kaldı ki ilk sebep, kaynak, başlangıç gibi şeylere ait bütün araştırmalar cevapsız kalmağa mahkûm bulunduğuna Bergson tamamiyle kanidir. Bunları araştırmaya imkân olsa bile bu konu ancak zekânın heves ve tecrübe edeceği bir konudur. Halbuki zekâ da bu meselelerdeki salâhiyet ve yetersizliğini Kant'tan beri çok göstermiştir. Hayatın başlangıcını düşünmek ve bu hususta bir şey söylemek istemiyen Bergson, buna karşılık, biraz önce söylediğimiz gibi, hayat hamlesinin neye sarkmış olduğunu, nihayet vasıflarının nelerden ibaret bulunduğunu pek güzel gösterir.

Bergson'un felsefesine başlangıç olarak kabul ettiği «şuur» u hayat ve kâinatta da tecelli etmiş göstermesine bakılırsa dünyanın başlangıcını bir «şuur» olarak kabul ettiği tahmin olunabilir. Yalnız bu vâdide açıkça söylenmiş bir fikir yoktur. Feylesofun en derin kanaatlerine göre *madde bile başlıbaşına mevcut bir cevher olmayıp hayatın döküntülerinden ibarettir.* O halde her şeyden önce bir hayat hamlesi, bir şuur olacaktır. Yalnız bu döküntü nasıl husule geldi? Bütün bunlar, şimdi söylediğim sebeplerden dolayı, Bergson'un ehemmiyet vermediği muammalardır. Zaten, iş bu noktaya gelince «Tanrı» meselesi ile karşılaşmış oluyoruz. Gerçekten «Tanrı» nedir? Bugünkü ihtiyaç ve zihniyete göre bu

mesele artık feylesofları ilgilendirmiyor. Yalnız Bergson'un mutlak hakikati şuurun sâf ve vasıtasız verilerinde aradığına bakılırsa Tanrıyı ancak ruhi bir kudret halinde kabul edeceği tahmin olunabilir. Fazla olarak, Bergson'un Hıristiyan olmadığı ve fakat Hıristiyanlık otoritesi içinde yaşadığı ve Hıristiyanlıktaki Tanrı anlayışının ne kadar dolaşık bir dâva olduğu düşünülecek olursa feylesofun bu meseleyi susarak geçiştirmiş olması da hatıra gelebilir.

Hayat hamlesi, yahut kâinatın amacı nedir? Bergson'a göre bu bir «yaratma ıztırarı» ve aynı namanda zaruretten hürriyete doğru bir yükseliştir [1].

---

[1] Hayatın amacını zaruretten hürriyete doğru bir yükseliş olarak göstermesinden feylesofun «amaççı: finalist» bir mezhepte olduğu sanılmasın. Kökten finalizmin en mükemmel örneği Leibnitz'te görülür. Bu feylesofa göre bütün varlıklar *önceden çizilmiş* bir programı gerçekleştirmekten başka bir şey yapamaz. Bu tarzda bir amaç kabul edilince kâinatta her şey *birdenbire* yaratılmış olacak ve zaman denilen şey her türlü yaratma ihtimallerinden uzak, soyut, mânasız ve faydasız bir şey olarak kalacaktır. Bu zihniyette bir felsefede zaman kavramının ödevini anlamak mümkün değildir. Fakat mekanizm doktrini reddedilince de, kâinatın amacı hakkında kabul edilecek ihtimaller ne mahiyette olursa olsun, bir finalizm güdüldüğü zannını vermekten geri kalmaz. Bu sebepten Bergson'un «Yaratıcı tekâmül» eserinde tuttuğu tezde finalizme bir dereceye kadar iştirak mecburiyeti olacağı aşikârdır. Yalnız feylesofun radikal finalizmden neleri alıp neleri bıraktığını açıkça bilecek olursak bugüne kadar bildiğimiz finalizmden ne suretle ayrıldığını anlarız. Bergson'a göre radikal finalizm, kâinatın bir ahenk dairesinde yaşadığını kabul etmek demektir. Halbuki ahengi ne ilimden, ne alelâde tecrübelerden, ne de olgulardan çıkarmak mümkündür. Kâinatta önceden çizilmiş bir düzen ve ahenk tasavvur etme alışkanlığı zekâmızın pratiği gözetliyen çalışmasının bir ne-

Yalnız bu hürriyet acaba faydayı mı, güzelliği mi, saadet fazileti mi prensip ittihaz edecektir? Mesele bu noktaya gelince ahlâk alanına girilmiştir. Aşağıda Türkçesini okuyacağınız «Yaratıcı tekâmül» eseri sadece kâinatin bir metafiziğidir, bir ahlâk felsefesi değildir. Bergson'un ahlâk ve din hakkındaki felsefesi «Din ve ahlâkın iki kaynağı» adlı eserde görülür.

Estetik:

Bergson'un estetiğine gelince, henüz başlıbaşına incelenmiş değildir. Feylesof ilk eseriyle « Gülme » adlı eserinde [1] bazı estetik meselelere dokunmuşsa da

---

ticesidir. Kâinatta her şeyin bir anda olup bitmiş olduğuna kanaat ettikten sonra zamanın hikmet ve mânası kalmadığı gibi bu takdirde zekâ da neyse daima o olacaktır.

Halbuki zekânın zamanla değiştiği meydandadır. Henüz ne olacağı belli olmıyan ve bugün yeni yeni oluşlar gösteren bir melekenin bulacağı finalizmde kâinatın kendi finalitesinin bulunduğuna inanmak bilmem ne derece mantıklı olur? Beşerî mânada amaç, erişilecek pratik bir hal ve vaziyeti önceden bilmek demektir. Bu bilinen şey ise geçmişten alınan bir örnektir. Halbuki hayatın olgularla bilinen en bâriz gidişi tekrâr değil, ilerleme ve oluştur. Elhasıl, Bergson'un hayat hamlesindeki sürekli yaratma ısrarı ile klâsik felsefenin amaççılığı arasındaki fark şudur: Bergson kâinatın değişmez ve bilhassa zekâ ile bilinecek bir mahiyette olmadığını ve ancak hür oluşlarının sezgi vasıtasiyle adım adım his ve takip olunabileceğini iddia ederken klâsik amaççılar kâinatın geçmiş, hal ve geleceğinde önceden çizilmiş bir örneğin tekrarından başka bir faaliyet olmadığını ve binaenaleyh geçmiş ve geleceğin hal vasıtasiyle hesap ve tâyin olunabileceğini iddia ederler.

[1] Klâsikler arasında tarafımdan Türkçeye çevrilmiştir. M. Ş. T.

bunlar çok dağınık ve pek azdır. Yalnız güzellik duygusu hakkındaki şu fıkrası dikkate değer: «Güzellik duygusunu tarif etmek için çekilen zahmetler ihtimal ki tabiatın güzelliklerini sanattan önce düşünmüş olmanın bir neticesidir». Bu ifadenin ima etmek istediği telâkkiye bakılırsa Bergson, güzelliği tabiatte mevcut ve sanatkârın buradan bulup çıkaracağı bir şey gibi görmüyor. Güzeli tabiatın bir yüzü ve sanatı da bu yüzün keşfi, veya kopyası saymak gibi soyut bir düstur yerine hayatın mânasını kavramak için «Yaratıcı tekâmül» de güttüğü metotları estetiğe de tatbik etmek suretiyle «Estetik tekâmül» ün meydana çıkarılmasına yatkın olduğu görülüyor. Hayat hamlesinin tekâmülü nasıl estetik bir düşünme ile kavranabiliyorsa estetik duygu da ancak sezginin b lgisi ile bulunabilecek realitelerdendir. Bu takdirde felsefenin sanattan ne farkı kalıyor? Bergson'un Höffding'e yazmış olduğu mektupta buna temas eden bir cevap vardır: Sanat, her şeyden önce canlılara dönmüş ve yalnız sezgiye başvuran bir düşünüştür. Felsefe ise bizzarure madde ile uğraşmak ve aynı zamanda ruhu da derinleştirmek dolayısiyle hem zekâ, hem de sezgiye başvurmak zorundadır. Felsefi sezgi, estetik sezginin yönünü tutmakla beraber ondan çok daha uzaklara, canlı varlıkların kaynaklarına kadar gider. Halbuki estetik sezgi yalnız mevcut olan hayat şekilleri ile yetinir.

Sezgi ve muhakeme:

Bergson, sezgi ile muhakemeyi acaba nasıl ve nerelerde kullanıyor? Bergson'un eserleri dikkatle okunursa görülür ki önce her türlü ilmî ve alışılmış muhakemeleri bir tarafa bırakarak doğrudan doğruya aldığı verilerle mütemadiyen hipotez kurduktan sonra ilmin verilerine dayanan muhakemeyi ancak bu hipotezlerin teyit ve tasdiklerinde kullanır. Bunun için Bergson felsefesinin aklî olmamasından, aynı zamanda muhakemesiz olduğu anlaşılmamalıdır. «Madde ve Hâfıza» ile «Yaratıcı tekâmül» eserlerindeki ilmî tartışmalara bakılırsa Bergson'daki

muhakeme herhangi bir büyük feylesoftakinden hiç de aşağı değildir. Bu yaratıcı adam eline aldığı her meseleyi önce bütün ilmî temelleriyle kavradıktan sonra yarı tasdik, yarı tamir gibi felsefi birtakım tenkidlere döküleceğine yepyeni buluşlara yükselir. Onunla en çok ilgilenen Amerikalı feylesof William James «Tecrübenin felsefesi» adlı eserinde Bergson'un orijinalliğini şöyle tasvir eder :

«İşte itiraf ediyorum, Bergson'un orijinalliği o kadar iphamlarla dolu ki fikirlerinden birçoğu beni mutlaka şaşırtıyor Bunun için Bergson'u baştan başa hiç kimsenin lâyıkiyle anlıyabileceğine inanmıyorum. Bu hususta kendisinin de benimle hemfikir olacağına ve bazı şeyleri tamamiyle aydınlatmadan meydana atmak zorunda kalmış olduğunu tasdik edeceğine eminim. Çünkü felsefesini henüz bitirmiş değildir; ancak temel direklerini atmıştır. Vakaa içimizden çoğu hiç anlaşılmıyacak kadar müphem, veya aşırı birer yaratıcı olabiliyoruz. Hele her şeyi yalnız kendilerine mahsus bir tarzda görmek istiyen yenilik düşkünleri de az değildir. Fakat nadir olan yeni fikirler odur ki, Bergson'da olduğu gibi, çok özel bir görüşle fevkalâde bir özelliği toplar, aynı zamanda fikirlerini serebilmek için elzem olan bütün klâsik bilgiler arasından sıyrılıp geçmek sanatında fevkalâde sivrilir. Bergson'un tebahhur (érudition) vâdisindeki membaları da dikkate değer, hele ifadesi bir harikadır».

Felsefe nasıl olmalı?

Dünya birdenbire yapılmış ve her şey olduğu gibi bırakılmış olsaydı bu dünya ölü bir dünya olurdu. O vakit bu dünyayı zekânın bilgisiyle tahlil edip parçalamak ve âlemi bu parçalarla yeniden yapmak mümkün olurdu. Zekâ ve mantığımızın kavram kalıplariyle ayırıp dondurduğumuz hakikatler de ancak böyle bir âlemin hakikatleri olabilir. Fakat bu âlem «olmuş bitmiş» değil de tersine olarak «mütemadiyen olmak üzere bulunan» bir âlem ise somut bir halde içinden takip ve

içinden idrak edilmek lâzım gelir. Nitekim Bergson'un anladığı âlem bu tarzda kendiliğinden olan, ve her an değişen dinamik bir âlem olduğu içindir ki bu âlemin asıl hakikatleri zekânın bulduğu soyut ve sabit kavramlar değil, ancak sezginin kavrıyabileceği realitelerdir. Bu sebepten Bergson felsefesine şimdilik «sezgi» felsefesi demek en uygun olur. Bergson, ilimde ne kadar pratiklik ve faydacılık taraflısı ise, felsefede o nispette teorik ve hasbîdir. Onca sezginin keşifleri felsefenin öz hakikatleridir. Yalnız bu hakikatler eksik olabilir, şu kadar var ki bunların tamamlanması ilimle değil, yine felsefi sezgilerle olmalıdır. Bir de felsefe de artık ilimler gibi kendi alanında ve kendi metodiyle müspet bir ilerleme yoluna girmelidir.

Bergson'un felsefeyi anlamak hususundaki en orijinal görüşleri işte bu noktalardır. Bütün feylesoflarda olduğu gibi Bergson'da da kendinden önce gelen feylesoflardan birçok fikirler vardır. Yalnız bunlar kendi âlemini yapmakta malzeme olarak kullanılmışlardır. Kaldı ki her feylesofta aslolan şey fikirlerden ziyade yapılan terkipte, ruh hamlesinde ve tutulan yöndedir. Esasen feylesof da eski fikirlerden yeni bir ruh geçirmesini ve bunlara başka bir aydınlık, ayrı bir yön vermesini bilendir. Büyük feylesof yeni fikirler bulmaktan ziyade kâinata karşı yeni bir sempati getirendir.

Mustafa Şekip Tunç.

GİRİŞ

Hayatın tekâmül tarihi, henüz çok eksikse de, zekânın omurgalılar serisinden geçerek insana gelinciye kadar yükselen bir yol boyunca devamlı bir ilerlemeyle nasıl teşekkül ettiğini bize daha şimdiden gösterir gibidir. Yine aynı tarih anlama *melekesinde* hareket etme *melekesinin* bir devamını, gittikçe daha açık, daha karmaşık (*complexe*) ve kıvrak bir intıbakı (*adaptation*) nı, canlı varlıkların kendilerine has yaşama şartlarının *şuurunu* gösteriyor. O halde bundan, kelimenin tam mânasiyle *zekânın ödevi* vücudumuzu çevresine uydurmak, dış şeyler arasındaki münasebetleri anlamak, ve nihayet maddeyi düşünmektir neticesinin çıkması lâzım geliyor. Burada varılacak neticelerden biri işte bu olacak. Göreceğiz ki insan zekâsı hareketsiz (*inerte*) şeyler ve hele katı cisimler arasında bırakıldığı müddetçe kendisini daima evinde hisseder; çünkü faaliyetimiz dayanak noktasını, sanayiimiz çalışma aletlerini burada bulur, kavramlarımız da katı cisimlerin tasavvurlarına göre yuğrulmuş, hele mantığımız bir katılar mantığı olmuş, zekâmızın

geometride muzaffer olması da bundan ilerigelmiştir. Mantıki düşüncenin âtıl madde ile olan akrabalığı da geometrinin zaferinde meydana çıktı, zekânın tecrübe ile mümkün olan en hafif bir temasta bulunduktan sonra keşiften keşfe gitmek ve tecrübenin arkadan gelerek kendisine hak vereceğine emin olmak gibi tabiî seyrini takibetmekten başka bir işi olmadığını da zekâ yine geometride görmüştür.

Bundan da sırf mantıki olan düşüncemizin hayatın gerçek özünü, tekâmül hareketinin derin mânasını anlıyabilecek gibi olmadığı netisi çıkmak lâzım geliyor. Filhakika, hayatın belli haller içinde ve belli şeylere müessir olmak üzere yarattığı bir düşünce, içinden çıktığı, yahut da sadece bir parçasını teşkil ettiği hayatı nasıl kucaklıyabilir? Tekâmül hareketiyle ve onun yolu üzerinde vücut bulan zekâ, bu hareketin kendisine boylu boyunca nasıl intıbak edebilir? Bunun olabilirliğini iddia etmek, bütünün parçaya eşit olduğunu, yahut da kıyılardaki çakıl taşlarının kendilerini getiren dalgaların şeklini çizdiğini söylemeğe benzer. Filvaki, birlik (*unité*) çokluk (*multiplicité*), mekanik kozalite, finalite, vesaire gibi düşünce kategorilerimizin hiçbirinin hayata ait şeylere doğru olarak tatbik edilmediğini hissediyoruz: fertliliğin de nerede başlayıp nerede bittiğini; canlı varlığın bir mi, birçok mu olduğunu; hücrelerin mi organizma halinde toplaştıklarını, yoksa organizmanın mı hücrelere ayrıldığını bilmiyoruz. Canlı varlığı nafile

yere şu veya bu kadrolarımıza sokmağa savaşıyoruz. Fakat bunu yaparken bütün kadrolar çatlıyor. Çünkü içlerine koymağa savaştığımız şeylere çok dar ve hele pek katı geliyorlar. Nitekim cansız şeyler arasında dolaşırken kendisinden pek emin olan zekâmız bu yeni zeminde çok rahatsız oluyor! Yine bunun içindir ki sırf muhakeme mahsulü olan biyolojik bir keşif göstermek pek zordur. Hattâ hayatın bir neticeye varmak için tuttuğu yolu tecrübeyle öğrendiğimiz zaman bile çok kerre görüyoruz ki bu faaliyet tarzı bizim hiç düşünmediğimiz, asla hatır ve hayalden geçirmediğimiz bir şekildedir.

Hakikat böyle olduğu halde tekâmülcü felsefe ham maddede başarılan açıklama tarzlarını hayati şeylere de hiç tereddüdetmeden teşmil ediyor. Halbuki yine bu felsefe, zekâyı, tekâmülün gidişinde muayyen bir merhalede vücut bulmuş bir eser, canlı varlıkların faaliyetlerine açılmış daracık bir geçitte hareketleri aydınlatan, belki de sonradan meydana gelmiş bir ışık olduğunu göstermekle başlıyor; sonra da önceden söylediğini birdenbire unutarak bir izbe içinde çalışan bu fenercikten koca dünyayı aydınlatan bir güneş yapıyor, ve sırf kavramsal bir düşünce tarzı ile bütün eşyayı ve hattâ hayatı yenibaştan yapmıya kalkışmış bulunuyor. Fakat hakikatte biraz ilerledikçe müthiş zorluklara çarparak burada mantığının birdenbire pek garip tenakuzlara uğradığını görmüş, sırf mantıki ve kavramsal bir düşünce ile hayatı yenibaştan yapmak istiyen

ilk hırsından vazgeçmiş; realitenin kendisini değil, sadece taklidini, daha doğrusu sembolik bir tasvirini yaptığını, eşyanın asıl ve mahiyetinin bizden kaçtığını, sadece münasebetler âleminde yaşadığımızı, mutlakı bilmek şanımızdan olmadığını, «bilinemez» (*inconnaissable*) in önünde eğilmek lâzım geldiğini söylemiştir [1]. İnsan zekâsına karşı gösterilen o aşırı gururdan sonra bu da aşırı bir mahviyettir. Canlı varlığın zekâsı bazı cisimlerin maddi çevreleriyle olan karşılıklı tesir ve aksi tesirlerine göre yavaş yavaş teşekkül ettiyse cisimlerin kendilerini vücuda getiren esastan birazını bize de vermeleri lâzım gelir; çünkü canlı varlığın faaliyeti hiç de reel olmıyan bir çevrede olmuyor. Vakaa sırf düşünmek veyahut hayal etmek için doğmuş bir ruhun realite dışında kalabileceği ve bu realiteyi önümüzden geçen bulutları seyrederken insan ve hayvan biçimleri tarzında hayal etmemiz gibi hayal edebileceği söylenebilir. Fakat yapılacak bir fiil ile bundan gelecek mukabil bir tesire doğru uzanmış olan ve her an kendini harekete getirecek bir intıba almak için eşyayı yoklıyan bir zekâ herhalde mutlak bir şeye dokunuyordur. Eğer felsefe bize teorik düşüncelerimizin ne gibi tenakuzlara düştüğünü, nasıl çıkmazlara dayandığını göstermeseydi bilgimizin bu mutlak kıymetinden şüphe etmek hiç aklımıza gelir miydi? Esasen

[1] Burada *Kant* ve *Spencer*'in felsefelerine telmih edilmektedir. Çünkü *Bergson*'un bu eserde tenkid ettiği başlıca iki hasmı *Spencer* ile *Kant*'tır. M. Ş. T.

bütün bu zorluklar, bu tenakuzlar hep henüz üzerinde çalışmamış ve ona göre kadroları teşekkül etmemiş canlı varlıklara düşüncemizin alıştığı şekilleri tatbik etmekten ilerigeliyor. Buna karşılık zihnî bilgi âtıl bir maddenin herhangi bir tarafına taallûk ettiği zaman esasen onun bir klişesi olduğundan maddenin sadık bir intıbaını almak zorundadır. Bu bilgi, sırf bu şekliyle hayatı, yani intıbaı alanı bildirdiğini iddia ederse ancak o zaman izafi (*relatif*) olur.

Hayatı bilmek bu derece güçse, onun özünü derinleştirmekten vazgeçmek mi lâzımdır? Müdrike (*entendement*) mademki hayatın toptan (*totale*) faaliyetini belli birtakım beşerî hareketler şeklinde daraltıyor ve mademki bu hareketler hayatın kısmi ve mevzii bir belirtisinden, hayati ameliyenin bir netice, yahut artığından başka bir şey olmuyor; o halde onun bize vereceği şey daima mekanik, bizzarure yapma ve sembolik olacak bir bilgi ile yetsinmek mi icabeder?

Eğer hayat, ihtiva ettiği bütün ruhi kuvveler (*virtualitês*) i sadece halis müdrikeler yapmaya, yani geometriciler hazırlamaya kullansaydı hayatın mahiyetini derinleştirmekten vazgeçmek, yapma ve sembolik bir bilgi ile yetsinmek lâzım gelecekti. Fakat tekâmül yolu sadece insana varan tek bir yoldan ibaret değildir. Başka yöndeki diğer tekâmül yolları üzerinde kendini, insan zekâsında olduğu gibi, dış baskılardan kurtarmayı ve kendine hâkim olmayı bilmiyen,

fakat tekâmül hareketinde mündemiç ve esasi bir şeyi zekâdan daha az ifade etmiyen diğer şuur şekilleri de gelişmiştir. Bunları önce birbirleriyle mukayese ederek, sonra da zekâ ile kaynaştırarak hayat ile başbaşa giden ve kendi arkasında duyduğu hayat hamlesine birdenbire dönerek bunun geçici olduğu muhakkak bulunan tam bir görülüşünü elde edecek bir şuur elde edilemez mi?

Denecek ki, buna imkân olsa bile mademki şuurun diğer şekillerine de zekâmızla ve zekâmızın arasından bakıyoruz, o halde zekâmızı yine aşmış olmıyacağız. Filvaki eğer sırf zekâdan ibaret olsaydık, kavramsal ve mantıki düşünmemiz etrafında zekâ dediğimiz aydınlık mihrakın çevresinde aynı cevherden olan müphem bir nebülöz bulunmasaydı, zekâmızı aşmadığımızı söylemek doğru olurdu. Müdrikeyi tamamlıyan ve kendi kendimize katlandığımız zaman müphem bir surette hissedilen, fakat tabiatın tekâmülünde faaliyete geçtikleri takdirde aydınlanacak ve meydana çıkacak olan birtakım bilgi iktidarları işte bu nebülözde bulunmaktadır. Bu iktidarların yoğunlaşmaları ve hayat yönünde genişlemeleri için ne kadar ceht sarf etmeleri lâzım geldiğini ancak böyle öğreneceklerdir.

Bu demektir ki *bilgi teorisi* ile *hayat teorisi* bize birbirlerinden ayrılmaz gibi görünmektedir. Çünkü bilginin bir tenkidiyle birlikte gitmiyen bir hayat teorisi müdrikenin sağladığı

kavramları oldukları gibi kabul etmek zorundadır; bu mahiyette bir teori ise olguları kesin olarak mülâhaza edilen önceden mevcut kadrolarda hapseder. Böylece ancak pozitif ilme uygun, belki de zaruri, fakat konusunun doğrudan doğruya görülmesi olmıyan bir sembolizm elde eder. Buna karşılık zekâyı genel tekâmülü içinde ele almıyan bir bilgi teorisi bize ne bilgi kadrolarının nasıl teşekkül ettiklerini, ne de bunları ne suretle genişletip aşabileceğimizi öğretebilir. Bunun içindir ki bilgi teorisi ile hayat teorisi araştırmalarının birbirlerini daima tamamlamaları lâzımdır.

Felsefenin ortaya koyduğu büyük meseleleri daha emin ve tecrübeye daha yakın bir metotla ancak bu iki teori beraberce çözebilir. Çünkü birleşik teşebbüslerinde muvaffak oldukları taktirde bizi zekânın teşekkülüne, ve buradan da zekânın genel şeklini çizen maddenin tekevvününe şahit kılacak, tabiat ve ruhun köklerine götürecek, Spencer'in kalp tekâmülcülüğü yerine — ki bu tekâmülcülük bugünkü mütekâmil realiteyi daha az mütekâmil olmıyan küçük parçalara ayırdıktan sonra açıklanması lâzım gelen şeyleri bu parçalarla yenibaştan terkibetmekten ibarettir — realitenin doğma ve büyümesini takibeden gerçek bir tekâmülcülük ikame edecektir.

Yalnız bu cinsten bir felsefe bir günde yapılamaz. Bu felsefe, şimdiye kadar bildiğimiz felsefe sistemleri gibi, ya toptan kabul, yahut

reddedilecek dâhi bir adamın eseri olarak değil, birçok mütefekkir ve müşahedecilerin birbirlerini tamamlıyan, düzelten ve tekemmül ettiren müşterek ve ilerliyen cehtleriyle husule gelebilir. Okuyacağınız bu kalem denemesi de büyük meseleleri bir çırpıda çözecek değildir. Burada yapılacak şey yalnız metodu tarif etmek ve bu metodun birkaç esas nokta üzerinde tatbikı imkânını göstermektir.

Eserin plânı bizzat konu tarafından çizilmiştir. Birinci bölümde tekâmülün ilerlemesinde müdrikemizin kullandığı mekanizm ve finalizm gibi iki hazır elbise prova edilecektir[1]. Görülecek ki bunlardan hiçbiri realitenin hakikatine uygun değildir; sadece biri yeniden biçilip diki-

[1] Hayatı, finalite ve mekanizmin dışında ve bunların üstünde düşünmek zaten yeni bir fikir olmaktan uzaktır. Bu mülâhazayı M. Ch. Dunan, «Hayat meselesi» (*Revue philosophique 1892*) hakkında yazdığı üç makalede derinden derine incelemiştir. Aynı fikri geliştirmekte Ch. Dunan ile birkaç yerde aynı fikirde birleştik. Bu nokta ve buna bağlı meseleler hakkında arz ettiğimiz görüşlerin hemen hepsi «Şuurun vasıtasız verileri hakkında deneme» (Paris, 1889) adiyle çok daha önce yazdığımız eserde vardır. Filhakika bu «Deneme» nin başlıca konularından biri psikolojik hayatın ne birlik, ne de çokluk olmadığını, mekanik ve zihnî olan şeyi aştığını, mekanizm ve finalizmin ancak bölünen çokluk ve «mekânilik» olan, binnetice eskiden beri var olan parçacıkların toplanmış olduğu yerde bulunduğunu göstermekti: «hakiki süre» bölünmez bir süreklilik, bir yaratma demektir, aynı fikirleri bu eserde psikolojik bakımdan genel olarak göz önüne alınan hayata tatbik ediyoruz.

lebilir, ve bu yeni şekilde ötekisinden daha uygun gelebilir. İkinci bölümde müdrikenin görüşünü aşmak için insan zekâsına götüren tekâmül yolunun yanında hayatın dolaşmış olduğu büyük tekâmül yollarını yenibaştan teşkil etmeğe çalışacağız. Böylece zekâ, kendisini doğuran sebep içinde görülecek ve onun kendisini yakalamak ve hareketlerinde takibetmek bahsin konusu olacaktır. Üçüncü bölümde bu neviden bir ceht — çok eksik olarak — tecrübe edilecek. Dördüncü ve son bölümde müdrikemizin kendisini aşacak bir felsefeyi, bir disipline tâbi olarak, nasıl hazırlıyabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun için de sistemlerin tarihine bir göz atmak ve aynı zamanda bunların gerek bütün realite, ve gerek insan müdrikesi hakkında düşünmeye başladıkları andan itibaren uğradıkları iki büyük vehim (*illusion*) in tahlil edilmesi lâzım gelecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HAYATIN TEKÂMÜLÜ - MEKANİZM VE FİNALİTE

Mevcudiyetinden en emin olduğumuz ve en iyi bildiğimiz şüphe yok ki kendi varlığımızdır, çünkü diğer bütün şeyler hakkındaki bilgilerimizin dıştan ve sathi olduklarına hükmolunabilir, halbuki kendimizi içten ve derinden biliyoruz. Öyle ise bu bilgide neler buluyoruz? Bu imtiyazlı halde «mevcut olmak» kelimesinin tam ve sarih sonuçlarını kısaca hatırlıyalım.

Evvelâ halden hale geçtiğimi görüyorum. Üşüyorum yahut yanıyorum, şenim yahut kederliyim, çalışıyorum yahut aylak bulunuyorum, etrafıma bakınıyorum yahut başka bir şey düşünüyorum. Duyumlar, duygular, dilekler, tasavvurlar, işte mevcudiyetimizin uğradığı değişiklikler ve vakit vakit boyandığı renkler. Öyleyse hiç durmadan değişiyoruz. Fakat bunu söylemek de yetmez. Çünkü değişme, ilk bakışta sanıldığından çok daha köklüdür.

Bense «hal» lerimin her birinden ayrı birer parçaymış gibi bahsediyorum. Değiştiğimi söylüyorsam da bu değişme bana bir halden

diğerine geçmede bulunuyor gibi geliyor; ve her hali ayrı ayrı aldığım zaman bunların her vakit öylece kaldıklarına inanmaktan hoşlanıyorum. Halbuki küçük bir dikkat cehti bana her an değişmiyen hiçbir teessür, hiçbir tasavvur ve hiçbir dileğin olmadığını gösteriyor. Ruh halleri değişmeden kesilseler ruhun süresi de akmaktan kesilecek. Meselâ iç hallerimizden en az değişen hareketsiz dış bir şeyin gözle olan idrakini alalım. Bu şey istediği kadar aynı kalsın, ben de ona istediğim kadar aynı noktadan, aynı köşeden ve aynı günde bakayım; burada ilk idrakimle biraz sonraki arasında bir fark duymamak kabil değildir. Çünkü ikinci idrakim bir anlık olsun ihtiyarlamıştır. Hâfızam da haldeki idrake geçmişteki idraklerden bir şey katmıştır. Zaman yolu üzerinde ilerliyen ruhumun hali de topladığı sürelerden bir kar topu gibi mütemadiyen büyümüştür. Daha derinden içsel olan duyumlar, teessürler, arzular vesairede bu değişme, değişmiyen dışsal bir şeyden alınan basit bir görme idrakine nispetle bittabi daha çok oluyor. Fakat bu fâsılasız değişmeye dikkat etmemek bize uygun geliyor, dikkat ettiğimiz zaman bile bunu ancak vücudumuza yeni bir tavır, dikkatimize yeni bir yön verdirecek bir dereceye geldiği zaman yapıyoruz, ve ancak o zaman değişmiş olduğumuzu anlıyoruz. Hakikatte ise hiç durmadan değişiyoruz, psikolojik halin kendisi de zaten değişmeden başka bir şey değil.

Bu demektir ki bir halden diğerine geçmekle aynı halde kalmak arasında esaslı bir fark yoktur. Eger «ayniyle kalan» hal sanıldığından daha çok değişmiş bulunuyorsa, bunun tersine olarak bir halden diğerine geçme temadi eden hale tasavvur edildiğinden fazla benzer; çünkü bir halden digerine geçme daimîdir. Yalnız psikolojik hallerin değişmelerine daima dikkat etmediğimiz için, değişme kendini dikkatimize tanıtacak bir dereceye geldiği zaman bu değişmeden sanki önceki hale katılmış bir hal gibi bahsetmeğe mecbur oluyoruz. Psikolojik halin ve bütün psikolojik hallerin değişmez olduklarını farz etmemiz de bu sebeptendir. O halde psikolojik hayatın görünüşteki süreksizliği bu hayat üzerindeki dikkatlerimizin süreksiz olmasından ilerigeliyor, ve bu süreksiz dikkatlerimizi takibetmek yüzündendir ki tatlı bir meyilden başka bir şey olmıyan bir yerde bir merdivenin basamaklarını gördüğümüzü sanıyoruz. Vakaa psikolojik hayatımızın beklenmedik hallerle dolu olduğu ve burada önceki ve sonraki hallere uymaz ve bağlanmaz gibi görünen binlerce haller ortaya çıktığı muhakkaktır. Fakat bunların görünüşlerindeki süreksizlik sürekli bir zemin üzerinde teferrüdettiği gibi kendilerini ayıran fâsılalar (*intervalles*) ı da yine bu zemine borçludurlar; bunları senfonilerde arasıra işitilen ve bir orkestra senfonisinin tatlı ve sürekli akışını arasıra kesen tembal seslerine benzetebiliriz. Dikkatimiz dahi bizi daha çok ilgilendiren

bu seslere saplanır, fakat gerek bu beklenmedik haller, ve gerek tembal sesleri bütün psikolojik mevcudiyetimizin akıcı kitlesi tarafından taşınmaktadırlar. Bu hallerin ikisi de duyup düşündüğümüz ve istediğimiz şeylerin kâffesini ve nihayet muayyen bir andaki bütün hüviyetimizi içine alan oynak bir bölgenin sadece en aydınlık noktalarıdır. Hakikatte ruhumuzun halini teşkil eden de bu bölgelerdir. Öyleyse böylece tarif edilen hallerin ayrı unsurlar olmadığı ve sonsuz bir akışla birbirleri içinde devam ettikleri söylenebilir.

Fakat, dikkatimiz bunları yapma olarak ayırdığı için neticede yapma bir bağ ile birleştirmeğe mecbur olmuş. Bu sebebeple de şekilsiz, kayıtsız ve değişmez bir ben tahayyül etmiş, sonra da bunun üzerine müstakil, sabit varlıklar gibi gösterdiği psikolojik halleri sıralamış. Böylece birbiri içine ve renkten renge giren bir akıcılık olan yerde bir gerdanlığın boncukları gibi yanyana dizilmiş katı, sabit renkler görmüş, ve nihayet bütün bu boncukları bir arada tutacak aynı derecede katı bir ip farz etmek zorunda kalmıştır. Halbuki bu renksiz ip eğer kendisini örten hallerle daima boyanıyorsa bu belirsizliği içinde, bize kalırsa, yoktur da denilebilir. O halde yalnız boyanmışı, yani sadece psikolojik halleri idrak ediyoruz. Doğrusu aranırsa «ben» denilen bu «ip» hiç de bir realite değildir; bunu icadeden âmil, şuur değişmelerine kesik kesik dikkat etmemiz ve bunun sonunda

durmaksızın akan ve değişen şuur hallerini kesik kesik ve birbiri üzerine katılmış gibi tasarlamamızdır. Eğer mevcudiyetimiz şekilsiz, kayıtsız ve değişmez bir «ben» in terkibettiği birbirlerinden ayrı hallerden yapılmış olsaydı bizim için süre de olmıyacaktı. Çünkü, değişmiyen bir ben akmadığı gibi yerine diğer bir hal geçmiyerek kendi kendinin aynı kalan psikolojik bir halde akış da olmaz. O halde bu psikolojik halleri tutan bir «ben» in üzerine sıralamak beyhudedir, çünkü katı bir ip üzerine geçirilen katı şeylerden akıcı bir süre yapılamaz. Hakikat şu ki bunu yapmakla iç hayatının kendisi değil, yapma bir taklidi, mantık ve dilin ihtiyaçlarına elverişli durgun bir eşi yapılmış olur; çünkü iç hayatındaki gerçek zaman ortadan kaldırılmıştır. Fakat kendisini örten semboller altında akan psikolojik hayata bakınca onu dokuyan kumaşın zaman olduğu kolaylıkla görülür.

Kaldı ki bundan daha dayanıklı, daha özlü bir kumaş da yoktur. Çünkü bizim içimizde geçen zaman, bir anın yerine diğer bir anın geçmesi değildir: böyle olsaydı hal (*présent*) den başka bir şeyin olmasına imkân kalmaz, geçmişin halde uzaması, tekâmül ve somut süre asla olamazdı. Süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimî bir ilerlemesidir. Geçmiş hiç durmadan büyüdükçe kendisini de hiç durmadan hıfzeder. Başka bir eserimde [1] ispata çalıştığım gibi hâfıza, bir çekmecenin

[1] Matière et Mémoire, Paris, 1896, chap. II ve III.

muhtelif gözlerine hâtıraları yerleştiren, yahut deftere geçiren bir meleke değildir. Ortada ne defter, ne çekmece, ne de meleke vardır, çünkü böyle bir meleke durmaksızın çalışmaz, istediği ve gücünün yettiği zaman çalışır, halbuki geçmişin geçmiş üzerine yığılması hiç durmadan olur. Daha doğrusu geçmiş kendi kendini otomatik olarak hıfzeder. Bizi de hiç şüphe yok her lâhza bütün mevcudiyetiyle yuğurur. Daha ilk çocukluğumuzdan beri duyup düşündüğümüz, istediğimiz şeylerin hepsi, hale katılmak için eğilmiş fakat kendisini dışarıda bırakmak istiyen şuurun kapısını zorlıyan o geçmiştedir. Beynin mekanizması da geçmişi hemen tamamiyle gayrişuura itmek, şuura yalnız halin durumunu aydınlatacak olanları bırakmak ve bu suretle hazırlanan fiile yardım ederek nihayet bize *faydalı* bir iş gördürmektir. Bu mekanizmadan kurtulup da şuura girebilenler, çok çok onun kapı aralığından kaçak olarak sokulabilen lüks hâtıralardır. Arkamızda bilmiyerek sürüklediğimiz şeylerden bize haber verenler de gayrişuurun *ulakları* olan bu hâtıralardır. Bunları açıkça seçemesek bile bize geçmişimizin kaybolmadığını müphem olarak duyuran yine bunlardır. Hakikatte biz neyiz? Doğmazdan önceki istidatlarımızı da beraberimizde getirdiğimize bakılırsa *karakter* dediğimiz şey doğduğumuz ve hattâ daha önceki zamandan beri yaşadığımız tarihin toplanmasından başka nedir? Geçmişimizin ancak bir parçasiyle düşünüyoruz, bu muhakkak; fakat içinde ruhumuzun

aslî kıvrımları da dahil olduğu halde bütün geçmişimizle istiyor, bütün geçmişimizle hareket ediyoruz. O halde geçmişimiz bize kendi hamlesiyle ve temayül halinde tam olarak beliriyor, yalnız bunun zayıf bir kısmı tasavvur haline geliyor.

Geçmişin bu arta kalış (*survivance*) ından da bir şuurun aynı halden iki defa geçmesi imkânsızlığı neticesi çıkıyor. Artık durumlar istediği kadar aynı olsun, bunların tesir edeceği şahıs mademki tarihinin yeni bir anındadır, artık aynı şahıs değildir. Şahsiyetimiz de toplanan tecrübelerle yapıldığı için hiç durmadan değişir, değiştikçe de herhangi bir hal, sathi olarak olduğu gibi kalsa bile, derinlikte de ayniyle tekerrür edemez. Ruhi süremiz olan yaşadığımız zamanın yeniden yaşanılamaması bu sebeptendir. Onun bir parçacığını bile yeniden yaşatamayız, çünkü bunun imkânı ondan sonraki bütün hâtıralarımızın silinmesine bağlıdır. Bunları zihnimizden silsek bile irademizden çıkaramayız.

Şahsiyetimiz de hiç durmadan işte böyle doğuyor, böyle büyüyor, böyle olgunlaşıyor. Onun bir öncesinden bir sonrakine katılan anlarının hepsi yeni oluyor. Daha ileri gidelim: yalnız yeni değil, önceden keşif olunamıyorlar da... Şimdiki halim, geçmişim ve şimdi üzerime tesir edenlerle açıklanabilir, bu muhakkak. Onu tahlil etmekle de başka unsurlar bulacak değilim. Fakat hiçbir zekâ, hattâ insan zekâsına üstün bir zekâ bile tamamiyle soyut olan bu unsurlara somut taazzuvunu veren basit ve parçalanmaz şekli önce-

den keşfedemez. Çünkü önceden görmek evvelce görülmüş bir şeyi geleceğe aksettirmeğe, yahut evvvelce görülmüş unsurları ilerisi için başka bir şekilde tasarlamaya bağlıdır. Fakat hiç görülmemiş, aynı zamanda basit olan bir şey zaruri olarak önceden keşfedilemez. O halde psikolojik hallerimizden her biri akan bir tarihin bir anı gibi düşünülürse bunlar için de aynı şey söylenebilir: psikolojik her hal basittir, evvelce görülmüş olmalarına imkân yoktur, çünkü ferdiyetinde hem geçmişi, hem de halin ona kattığını toplar, daha az orijinal olmıyan bir tarihin orijinal bir anıdır.

Bitmiş bir portreyi modelin fizyonomisi ile sanatkârın tabiatı ve palete konan renkler vasıtasiyle açıklamak kabildir, fakat portre yapılmadan önce bunlar bilinse bile hiç kimse, hattâ bunu yapan sanatkâr bile, portrenin nasıl olacağını sahih olarak önceden kestiremez. Çünkü bunu bilmek portreyi yapılmadan önce yapılmış görmekle mümkündür, bu ise kendi kendini yıkan muhal bir hipotezdir. Sanatkârı olduğumuz hayatımızın anları için de aynı şey söylenebilir. Bunların her biri âdeta bir yaratmadır. Ressamın ehliyeti nasıl her an yapılıp bozuluyor, yaptığı eserlerin tesiri altında mutlaka değişiyorsa psikolojik hallerimizin her biri de, kendimize verdiğimiz yeni bir şekil olmak itibariyle, bizden çıkmakla beraber şahsiyetimizi değiştiriyor. Öyle ise biz ne isek yaptığımız ona tâbidir demek doğrudur; yalnız buna: biz ne yapıyorsak oyuz, ve kendi-

mizi mütemadiyen yaratıyoruz demeyi de katmak lâzımdır. Kendimizi kendimizle olan bu yaratma, yapılan şeyi daha iyi düşündüğümüz nispette daha tam olur, çünkü akıl burada geometride olduğu gibi çalışmaz, orada öncülller değişmez ve gayrişahsidir, aynı zamanda sonuçlamaları da gayrişahsidir. Bilâkis aynı akıllar başka başka veya aynı şahıslara muhtelif veya aynı anlarda, hepsi de aynı derecede mâkul, çok farklı işler gördürebilir. Doğrusunu söylemek lâzım gelirse bu akıllar ne aynı şahısların, ne de aynı zamanın akılları olmadıkları için hiçbir zaman biribirlerinin aynı değildirler. Bunun içindir ki geometride olduğu gibi bunlara *soyut olarak* ne dışardan tesir edilebilir, ne de hayatta birine ait olan meselenin çözümünü diğeri için de çözülmüş saymak doğru olur. Herkes meselelerini içinden ve kendi hesabına çözer. Bu noktayı derinleştirmek niyetinde değiliz. Aradığımız şey sadece şuurumuzun «mevcut olmak» kelimesine verdiği tam mânadır, bulduğumuz şey de şuurlu bir varlık için mevcut olmanın değişme, değişmenin olgunlaşma, olgunlaşmanın kendi kendini boyuna yaratma olduğudur. Acaba mevcudiyetin bütünü için de aynı şey söylenebilir mi?

Maddi şeylerden hangisini ele alsak bu saydığımız karakterlerin aksini gösterir. Ya olduğu gibi kalır, veya dıştan gelen bir kuvvetin etkisiyle değişse bile bu değişmeleri değişmiyen parçaların yer değiştirmeleri gibi tasarlarız. Par-

çalar değişmek zorunda olsalar bile onları da yine parçalara ayırırız. O halde ki parçaları molekül-lere, molekülleri atomlara, atomları da «tartılmaz» devrî bir hareket *(tourbillonement)*e kadar parçalayıp gideriz. Bu parçalama, yahut analizi nihayet lâzım olduğu kadar uzaklara götürür ve ancak değişmez'in önünde dururuz.

Sonra da diyoruz ki mürekkep bir cisim, parçalarının yer değiştirmesiyle değişir. Fakat yerini değiştiren bir parçanın bu yeri tekrar almasına hiçbir engel yoktur. Bir halden geçen bir unsurlar kümesi, kendi kendine olmasa bile, dışardan gelen bir sebebin tesiriyle bu haline daima dönebilir. Bu da şu demektir ki: bir unsurlar kümesi kendini istediği kadar tekrar edebilir, o halde ihtiyarlamıyor, bir tarihe sahip olmuyor.

Öyle ise burada ne maddeden, ne de suretten hiçbir şey kendini yaratmıyor. Unsurlar kümesinin ileride olacağı şey şimdiki halinde de bulunuyor demektir, şu şartla ki kâinatın her noktası ile münasebetli olduğu farz olunan durumu bilinsin. Bu takdirde insanüstü bir zekâ maddi sistemin herhangi bir noktasının herhangi bir zamandaki durumunu hesabedecek, bütün'ün suret *(forme)* inde parçaların yerleşmelerinden fazla bir şey olmadığına göre, madde sisteminin gelecekteki suretleri bugünkü şeklinde teorik olarak görülebilecektir.

Filhakika bizim eşyaya olan bütün inancımız ve ilmin ayırdığı sistemler üzerindeki bütün ameliyelerimiz böylece zaman'ın maddeyi asla değiş-

tiremediği fikrine dayanıyor. Bundan önceki çalışmalarımızdan birinde de bu meseleye biraz dokunmuştuk, burada yine dokunacağız. Şimdilik ilmin maddi şeye, yahut ayrılmış bir sisteme atfettiği soyut «z» zamanı ancak tâyin edilmiş *hemzamanlıklar* (*simultaneités*) ın bir sayısından yahut, daha genel olarak, bunların bir *tekabül* (*correspondance*) ünden ibarettir. Ve bu tekabülleri birbirinden ayıran fâsılaların mahiyeti ne olursa olsun bu sayı daima aynı kalır. Ham, yahut inorganik maddeden bahsolunduğu zaman bu fâsılalar asla düşünülemez: yahut düşünülseler bile yeni tekabülleri hesaplamak için düşünülür, aradaki fâsılalarda ne geçerse geçsin hiç düşünülmez. Ancak parça parça şeylerle uğraşan halk duygusu *(sens commun)* gibi bütünden ayrılmış sistemle uğraşan ilim dahi fâsılalar boyunca yerleşmiyerek hep sonlara, varılmış en sonlara yerleşir. Zaman akışının sonsuz bir hız aldığının ve maddi şeylerin yahut ayrılmış sistemlerin mekânda bir anda serilmiş olduklarının farz olunabilmesi işte bu sebeptendir: artık ne âlimlerin formüllerinde, ne de halk duygusunun dilinde değiştirilecek bir şey kalmıyacak, «z» sayısı de artık aynı şeyi ifade edecek, eşyanın halleri, yahut ayrılmış sistemler arasında aynı düzenleşme *(coordonnance)* hesaplanacak ve bu suretle zamanın akışı tamamiyle çizilmiş bir çizginin noktaları olacaktır.

Bununla beraber ardarda geliş *(succession)* madde âleminde söz götürmez bir olgudur. Ay-

rılmış sistemler hakkındaki muhakemelerimiz bunların geçmiş, hal ve gelecek tarihlerinin bir yelpaze gibi birdenbire açılabileceğini istediği kadar gerektirsin, bu tarih bizim ruhi süremize benzer bir süre gibi geçmektedir. Meselâ bir bardak şerbet yapmak istesem mutlaka şekerin erimesini bekliyeceğim. Bu küçük olgu bize çok şeyler öğretir. Çünkü şekerin erimesi için bekliyeceğim zaman artık maddi dünyanın bütün tarihi boylu boyunca serilmiş gibi tatbik olunan matematik bir zaman olmıyacaktır. Bu zaman benim sabırsızlığımla beraber vâkı olan, bana ait bir sürenin bir parçası ile beraber geçen, istendiği kadar uzatılıp kısaltılamıyan, daha doğrusu düşünülmüş olmayıp yaşanılmış olan bir zaman olduğu için artık bir nispeti değil, bir mutlakı ifade eder. Buradaki bardak, şeker ve şekerin suda erimesi süreçi soyutlamalardan başka bir şey değildir; duyularımın ve müdrikemin Bütün'den ayırdığı bu şeyler belki de bir şuur tarzında ilerliyorlardır.

İlmin ameliyeleriyle ayırıp kapadığı sistemler herhalde tamamiyle yapma değildirler. Çünkü bu ameliyelerin objektif bir temeli olmasaydı bazı hallerde tamamile yürüyüp bazılarında yürümemesi anlaşılır bir şey olmazdı. İleride göreceğiz ki maddenin de ayrılabilir ve geometrik olarak ele alınabilir sistemler teşkil etmeğe yatkınlığı vardır. Hattâ onu bu temayülü ile tarif edeceğiz, fakat bu bir temayülden başka bir şey değildir. Madde bu temayülünde sonuna kadar gitmediği

gibi parçalara ayrılabilir olması da hiçbir zaman tam değildir. İlim bu yolda sonuna kadar gidiyor ve tamamiyle ayırıyorsa bunu sırf incelemeye elverişli olduğu için yapıyor. Yoksa o da alttan alta kabul eder ki ayırdığı sistem dıştan gelen birtakım tesirlere bağlıdır. Yalnız bu tesirleri ya ihmal edilecek kadar az gördüğü, veya daha ileride hesaba katmak istediği için sadece bir tarafa bırakmıştır. İlmin soyutlama ameliyesiyle ayırdığı sistemi kendinden daha büyük bir sisteme ve böylece en objektif olarak ayrılmış ve hepsinden müstakil güneş sistemine bağlıyan birtakım bağlar olduğu muhakkaktır. Fakat ayırma burada bile mutlak değildir. Güneşimizin ziya ve harareti bir taraftan en uzak gezeğenlere kadar gider. Diğer taraftan da etrafındaki gezeğenler ve bunların peykleriyle birlikte muayyen bir yönde hareket eder. Güneşimizi kâinatın geri kalan kısımlarına bağlıyan bağ şüphe yok ki düşünülmüştür. Kâinatın bütününde bulunan süre de içinde yaşadığımız dünyanın en küçük bir zerresine bu bağ boyunca geçer.

Evet, kâinat oluşunda devam ediyor. Zamanın mahiyetini derinleştirdiğimiz nispette sürenin bir suretler yaratma, bir icat, yeninin mutlak olarak daimî bir yapılması olduğunu anlıyacağız. İlmin soyutlama ile ayırdığı sistemler geride kalan kâinata çözülmez bir surette bağlı oldukları için sürüp gidiyorlar. Daha ileride göreceğimiz gibi kâinatta «iniş» ve «çıkış» olmak üzere birbirine karşı iki hareket ayırmak lâzımdır.

Birinci hareket katlanmış bir tomarı açmak gibidir. Bu hareket, esas itibariyle bir zembereğin kurtulması gibi enstantane denebilecek bir tarzda da vâkı olabilir. Fakat olgunlaşma yahut yaratma gibi içten bir çalışmanın karşılığı olan ikinci hareket esasen oluşunda devam eder ve birinci harekete kendisinden ayrılmaz bir halde bulunan ritmini verir.

O halde ilmin soyutlama ile kâinattan ayırdığı sistemler, mensup oldukları Bütün'de tamamlandıklarından bunlarda bir süre, bir oluş ve dolayısiyle bizimkine benzer bir mevcudiyet görmemize engel olacak hiçbir şey yoktur; ve bu tamamlanma yapılmak lâzımdır. Aynı şey idrakimizin realiteden ayırdığı şeyler hakkında da haydi haydi *(a fortiori)* söylenebilir. Bizim bir şeye atfettiğimiz sınır ve çevreler, mekânın herhangi bir noktasında yapabileceğimiz bir *tesirin* resminden, yapacağımız işlerin gözlerimize akseden bir plânından başka bir şey değildir. Bu fiili ve binnetice idrak vasıtasiyle realite alanının mahşerinden önceden açmış olduğu büyük yolları kaldırınız, cisimlerin ferdiyeti, realitenin asıl kendisi olan karşılıklı tesirler âlemi içinde çabucak kaybolüp gider.

Buraya kadar gelişigüzel alınmış maddi şeyleri gözden geçirmiş olduk. Acaba bunlar arasında imtiyazlıları yok mu? Demiştik ki cansız cisimler tabiat kumaşından *idrak* vasıtasiyle biçilmiştir. İdrakin makasları yapacağımız *aksiyon*'un kanaviçesini takibeder. Yalnız bu fiili yapan,

hakiki fiilleri yapmadan önce yapacağı fiillerin taslağını madde üzerine aksettiren, realite seyyalesini belli kalıplara dökmek suretiyle diğer bütün cisimleri yaratmak için duyu organlarını bu seyyaleye yaklaştırması yeten *canlı cisim* de acaba diğer cisimler gibi midir?

Hiç şüphe yok ki canlı cisim de cansız cisimler gibi geri kalan mekânlara bağlı, Bütün ile dayanışmalı ve maddenin herhangi bir kısmını idare eden fiziko - şimik kanunlara bağlıdır. Yalnız maddeyi ayrı ayrı cisimlere bölen idrakimiz ve birtakım sistemlerde kapayan ilmimiz olduğu halde canlı cisimleri ayırıp kapayan tabiatın kendisi olmuştur. Canlı cisim birbirlerini tamamlıyan heterogen kısımlardan terekkübeder. Bu kısımlar birbirlerini gerektiren türlü fonksiyonlar yapar. Denebilir ki canlı cisim bir *fert*, bir birliktir; ondan başka hiçbir şeye, hattâ kristale bile bir fert denilemez, çünkü kristalin ne parçalarında tecanüssüzlük, ne de fonksiyonlarında bir başkalık vardır. Bununla beraber organik âlemde bile kim ferttir, kim değildir hükmünü vermek kolay değildir. Bu iş hayvanlar âleminde güç, nebatlar âleminde daha güçtür, hem de buradaki güçlük çok derin sebeplerden geliyor. İleride de göreceğiz ki fertliliğin sonsuz dereceleri vardır, hiçbir yerde, hattâ insanda bile tamamiyle gerçekleşmemiştir Fakat bu, hiç de hayatta karakteristik bir hassa görmeğe engel olacak bir sebep değildir. Geometrici gibi düşünen bir biyoloji bilgini fertliliğin tam ve genel bir tarifini

yapamadığımıza bakarak kendini kolayca muzaffer sayabilir. Halbuki kusursuz bir tarif ancak gerçekleşmiş bir realiteye tatbik olunabilir; hayatın hassaları ise gerçekleşmiş değil, daima gerçekleşmek üzeredir; ve bunlar *haller* olmaktan ziyade *temayüller*'dir. Herhangi bir temayül de gözetlediği şeyleri ancak diğer temayülün muhalefetine uğramazsa elde edebilir: daima zıt temayüllere sahne olan hayatta muhalefetsiz bir temayül görmek de kabil mi? Ferdîleşmek temayülü vakaa organik âlemin her tarafında mevcuttur, fakat bu temayül yine her tarafta üreme temayülü tarafından muhalefete uğramıştır. Fertliliğin mükemmel olması için organizmadan ayrılmış olan kısımlardan hiçbirinin kendi başına yaşıyamaması lâzımdır. Fakat böyle olsaydı, o vakit de yavrulama olmazdı. Yavrulama hakikatte, eski organizmadan ayrılmış bir parçanın yeni bir organizma yapması değil midir? O halde fertlilik, düşmanını kendi koynunda saklıyor demektir. Hattâ fertliliğin zamanda yaşıyabilmesi için duyduğu ihtiyaç bile onu mekânda asla tamamlanamamıya mahkûm ediyor. Bu iki temayülün paylarını ayırmak biyoloji bilginine düşer. Bunun için fertliliğin otomatik bir surette tatbik olunabilecek kesin bir tarifini ondan beklemek boştur.

Hayatın modaliteleri çok kere ham maddenin modaliteleri gibi düşünülür ve hiçbir yerde fertlilik hakkındaki tartışmalarda olduğu kadar bulanıklık görülmez. Bize bir solucan'ın

parçalarından her birinin kendilerine birer kafa yaparak müstakil fertler gibi ayrı ayrı yaşadıkları, bir hidranın her parçasının yeni birtakım kurtlar oldukları, denizkestanesi yumurtası parçalarının tam yumurta halinde yavruladıkları gösterilerek bu hayvan ve yumurtaların fertlilikleri neredeydir? deniliyor. — Fakat şimdi birçok fertliliklerin bulunması olgusundan biraz önce tek bir fertliliğin bulunmamış olduğu sonucu çıkmaz. Vakaa bir mobilyadan birçok çekmecelerin düştüğünü gördüğüm zaman mobilyanın tek parça olduğunu söylemeğe artık hakkım olmadığını anlarım; fakat bunu söyliyememek mobilyanın şimdiki halinde geçmişinden fazla bir şey olamaz, ve eğer o şimdi heterogen parçalardan yapılmış görünüyorsa yapıldığı andan itibaren de böyleydi demeye hiçbir engel kalmaz. Daha genel olarak söyliyelim: faaliyette bulunmak için üzerlerinde etkin olmak ihtiyacında bulunduğumuz düşünme tarzımızı kendilerinden aldığımız inorganik cisimler: «hal'de geçmişten fazla bir şey bulunmaz, neticede bulunan şey de sebepte zaten mevcuttur» formülü ile ifade olunabilecek basit bir kanunla idare olunurlar. Fakat, farz edelim ki organik cismin ayırıcı vasfı, üstünkörü bir müşahedenin de gösterdiği gibi, büyümek ve durmaksızın değişmek olsun, bunun önce *bir*, sonra *birçok* olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Tek hücreli organizmaların üremeleri buna bağlıdır. Canlı varlık burada ikiye ayrılır ve bunlardan her biri tam birer fert olur. Daha karmaşık hayvanlarda bütünü

yeniden doğurtmak gücünü tabiat müstakil denebilecek döl hücrelerine yerleştirmiştir. Fakat bu güc organın geri kalan kısmında yaygın bir halde kalabilir, ve bundan da anlaşılır ki üreme meselesi bazı imtiyazlı hallerde tamamiyle gizli kalıyor ve ilk fırsatta beliriyor. O halde fertlilikten bahsetmeğe hakkım olmak için organizmanın yaşıyabilir iki parçaya ayrılması şart değildir. Elverir ki parçalanmazdan önce parçalarında bir sistemleşme olsun, ve aynı sistemleşme organizmadan bir defa ayrılan parçalarda kendini yeniden vücuda getirmeğe meyletsin. Organik âlemde gördüğümüz de budur. Netice şu ki fertlilik hiçbir zaman kusursuz olmadığı gibi fert nedir, ne değildir sorusuna cevap vermek de çok kere zor, bazan imkânsız oluyor. Bununla beraber görünen şu ki hayat bir fertlilik aradığı gibi tabiî olarak ayrılmış ve tabiî olarak kapanmış birtakım sistemler teşkil etmeğe de yatkındır.

Öyleyse canlı bir varlık, idrak yahut ilmimizin yapma olarak ayırdığı şeylerin ve yapma olarak kapadığı sistemlerin hepsinden ayrılır. Bunun için onu cansız bir şeye benzetmek doğru olmaz. Canlı varlığı organik olmıyanlardan bir şeye mutlaka benzetmek istiyorsak muayyen olan maddi bir şeye değil, daha çok maddi kâinatın bütününe benzetmeliyiz. Yalnız bunun bir faydası yoktur. Çünkü canlı varlık gözlenebilir bir varlıktır; halbuki kâinatın bütünü düşüncenin bir mahsulüdür. Şu kadar var ki dikkatimiz bu suretle hiç olmazsa organlaşmanın esas karakte-

rine çekilmiştir. Bütün olarak alınan kâinat ve ayrı ayrı alınan şuurlu her varlık gibi yaşıyan organizma da zaman içinde gelişir. Çünkü geçmişi halinde devam eder ve haline müessir olur, yoksa düzgün safhalar geçirmesi, çağlar değiştirmesi ve nihayet bir tarihe sahip olması anlaşılır bir şey olmazdı. Hele kendi vücuduma baktığım zaman onun da şuurum gibi çocukluktan ihtiyarlığa kadar yavaş yavaş olgunlaştığını, benim gibi ihtiyarladığını görüyorum. Hattâ olgunlaşmak, ihtiyarlamak dediğimiz şeyler vücuduma ârız olan hallerden başka bir şey değildir. Aynı kelimeyi vücudumla birlikte değişen şuurlu şahsımın değişmesi için de mecazen kullanıyorum. Eğer canlı varlıklar serisinin en çok farklılaşmışlarının birinden en az farklılaşmış birine, insanın çok hücreli organizmasından haşlamlılar'ın tek hücreli organizmasına geçersem bu basit hücrede de aynı ihtiyarlama süreçini görürüm. Haşlamlılar parçalana parçalana bir hadde geldikten sonra yıpranırlar, hayvanın çevresi [1] değiştirilmek suretiyle bu yıpranma bir dereceye kadar geciktirilebilir, fakat sonsuz uzatılamaz. Organizmanın tamamiyle fertlileşmiş olduğu bu iki uc, yani insanla haşlamlılar arasında fertlilikleri daha az bâriz birçok organizmalar daha vardır. Bunların da bir tarafında ihtiyarlama olduğu şüphesizdir, fakat asıl neyin ihtiyarladığı söylenemez. Bir daha

[1] Calkins, *Studies on the life history of Protozoa (Ar.h f. Entwickelungsmechanik*, 1903, Vol. XV, S. 139-186).

tekrar edelim: herhangi bir canlıya otomatik olarak ve olduğu gibi tatbik olunabilecek genel bir biyoloji kanunu yoktur. Sadece hayatın nevileri genel olarak birtakım *yönlere* atması vardır. Burada her nevi kendini teşekkül ettiren amel ile istiklâlini tahkim, kaprisini takibeder, bazan yolundan çıktığı da olur, geriye bile dönerek asıl yönüne arka çevirmiş görünür. Burada ağaçların son filizlerinin daima genç olduğu ve piçleme suretiyle yeni yavrular doğurduğu ileri sürülerek ihtiyarlamadıklarını göstermek güç bir şey değildir. Yalnız bir fertten ziyade bir cemiyet olan bu çeşit bir organizmada yapraklar ve gövdenin içi ihtiyarlamasa bile bir şey herhalde ihtiyarlıyordur. Esasen her hücre muayyen bir tarzda ayrı ayrı tekâmül eder. *Yaşıyan her varlığın bir tarafında zamanın yazıldığı bir defter mutlaka vardır.*

Denecek ki yaptığınız şey bir benzetmeden ibaret oluyor. Evet, zamana etkili bir kuvvet ve kendine has bir realite atfeden her sözü benzetme saymak zaten mekanizm doktrininin eski bir âdetidir. Şuurlu mevcudiyetimizin esasını geçmişin halde uzaması demek olan hâfızanın teşkil ettiğini, daha doğrusu bu mevcudiyetin yapıcı ve geçmişin geriye dönmez bir mahiyette olduğunu doğrudan doğruya müşahede istediği kadar göstersin, mekanizm doktrininin bunlara aldırdığı yoktur. Halk duygusuna bakılınca ve ilmin kâinattan ayırdığı eşya ve sistemlerin ötesine gidildikçe içten içe değişen ve geçmişi geriye dönül-

miyecek gibi toplıyan bir realiteyle karşılaşıldığını muhakeme istediği kadar ispat etsin, mekânizm doktrininin buna da aldırdığı yoktur. Çünkü zihnin mekanik düşünme meyli muhakemeden, doğrudan doğruya olan müşahededen daha zorludur. Hiç haberimiz olmadan içimizde taşıdığımız metafizikçi, ileride göreceğimiz gibi, tasmimli ihtiyaç ve açıklamalara, değişmez tezlere sahiptir, ve bütün bunlar somut sürenin inkârında toplanır. Bu metafizikçi için gerekir ki değişme sadece parçacıkların bir tertip veya tertipsizliğine indirilsin, zamanın geriye dönemezliği de bizim cahilliğimize ait bir görünüş olsun, ve insanın eşyayı yeniden terkibetmek ve düzenlemek aczinden gelsin. Bu takdirde ihtiyarlama bazı cevher ve maddelerin yavaş yavaş kazanılma veya kaybedilmelerinden, belki de her ikisinin birlikte olmasından husul buluyor. Zaman dahi bir kum saatinde ne mahiyette ise canlı bir varlıkta da öyle olacak. Bilirsiniz ki kum saatinde üst hazne boşalırken alt hazne dolar, ve alet tersine çevrilince eski durum olduğu gibi geri döner; daha doğrusu burada geçen zaman mekanik bir surette geçer ve daima aynı tarzda tekrarlanır. Halbuki doğumla ölüm arasında ne kaybediyoruz, bu noktada hiç de uzlaşılmış değildir. Bu hususta en çok bağlanılan teori, hücrelerdeki protoplazma hacminın doğumdan ölüme kadar durmadan arttığıdır [1]. Bundan daha derin ve hakikate

[1] Sedgwick Minot, *On certain phenomena of growing old. (Proc. of the American Assoc. for the adven-*

daha yakın diğer bir teori, hayatın gelişmesini «iç çevre» deki besleyici maddelerde, yıkımını da vücutta biriken ve nihayet «kabuklaştıran» [1] sarf edilememiş tortularda gören teoridir. Burada kanın yuvarları ve hücreleri tarafından bakterilerin yakalanıp yutulması demek olan *phagocytose* olayını hesaba katmadan ihtiyarlama olayını tamamiyle izah etmenin yetmezliğini büyük bir mikrop bilginiyle beraber söylemek bilmem lâzım mı?... [2] Meseleyi kesip atacak bir durumda da değilim. Ancak her iki teori bir nevi maddenin durmadan birikme, veya durmadan kaybolmasında birleşiyorlarsa da kazanılan ve kaybedilen şeylerde bu derece birleşemediklerinden açıklama kadrosunun *tecrübeden önce* hazırlandığı söylenebilir. İncelememiz ilerledikçe de bunu daha iyi anlıyacağız. Görülüyor ki zaman meselesi düşünülürken onu kum saati hayaline göre tasarlamaktan kurtulmak kolay olmuyor.

Halbuki ihtiyarlamada daha derin bir sebep olmak lâzımdır. Çünkü bir embryon'un tekâmülü ile organizmanın tam bir tekâmülü arasında kesiksiz bir süreklilik olduğunu tahmin ediyoruz. O halde canlı varlığı büyüten hamle ge-

cement of science, 39 th. meeting, Salem, 1891, S. 271 - 288.

[1] Le Dantec, *L'individualité et l'erreur individualiste*, *Paris*, 1903, S. 84 ve aşağısı.

[2] Metchnikoff, *La dégénerescence sénile* (*Année biologique*, III, 1894, S. 294 ve aşağısı. Cf. Aynı yazıcı *La nature humaine*, Paris 1903, S. 312 ve aşağısı.

lişip ihtiyarlıyor, embryon hayatının safhalarını geçirten de bu hamle oluyor. Embryon'un gelişmesi ise daimî bir şekil değiştirmedir. Bu değişmelerin sırtısıra bütün vecihleri kaydedilse bir süreklilik ile karşılaşıldığı zamanda olduğu gibi bir sonsuzluk içinde kayboluruz. Hayat, doğumdan önce başlıyan tekâmülün bir devamıdır, delili de şu ki böceklerle kabukluların sürfelerinde görüldüğü gibi burada ihtiyarlıyan bir organizma karşısında mı, yoksa gelişmesinde devam eden bir embryon karşısında mı olduğumuzu söylemek çok kere imkânsızdır. Fazla olarak, bizim organizmamız gibi değişken bir organizmada ferdi tam bir değişikliğe sürükliyen ergenlik ve ilk aybaşı buhranları sürfevi *(lavaire)*, yahut embryon hayatının seyrindeki değişmelere tamamiyle benzer; bununla beraber bu değişmeler ihtiyarlamamızı tamamlıyan parçalardır. Muayyen bir çağda ve çok kısa bir zamanda husule geliyor diye bu değişmelerin de muayyen bir yaşa varıldığı için kur'a erlerinin askere çağrılmaları gibi dışardan gelen bir tesir ile husule geldiklerini iddia edemeyiz. Çünkü ergenlik gibi bir değişikliğin doğumdan beri ve hattâ daha önce mütemadiyen hazırlandığı meydandadır. Canlı varlığın bu buhrana kadar ihtiyarlaması da, hiç olmazsa kısmen, bu hazırlanmaya bağlıdır. Kısası, ihtiyarlamanın asıl hayati sebebi, şekil değiştirmenin duyulmıyacak derecede az bir hale gelmesidir. İhtiyarlıkla birlikte organizmada da bir yıkım olduğu şüphesizdir. İhtiyarlamanın mekanistik açık-

lanması, bu organik yıkılmalara taallûk eder, yani dokuların katılaşması (*sclérose*) olgulariyle, vücudun dışarıya atamadığı tortuların azar azar birikmelerini, hücre protoplâzmasının gittikçe artan *hypertrophie*'sini kaydeder. Fakat görünen bu sonuçların altında da bir iç sebep gizlidir. Canlı varlığın tekâmülü, embryon'un tekâmülü gibi sürenin mütemadi bir kaydını, geçmişin halde devam etmesini, ve sonuç olarak da organik bir hâfızanın meydana gelmesini gerektirir.

İnorganik bir cismin bir andaki hali de bir önceki haline tâbidir. İlmin, soyutlama ile ayırarak tâyin etmiş olduğu bir sistemin maddi noktalarının organlaşması bunların bir an önceki organlaşmalariyle tâyin edilmiştir. Başka bir deyimle ham maddeyi idare eden kanunlar, prensip itibariyle, diferansiyel denklemler (*équations differentielles*) le ifade olunur ve bu denklemlerde zaman (matematikçilerin aldıkları mânada zaman) müstakil bir değişken (*variable indépendant*) rolünü oynar. Hayatın kanunları ise böyle mi? Canlı bir cismin bir anı bir an önceki hali ile izah olunabilir mi? Eğer canlı cismi tabiatın diğer cisimlerine tecrübeden önce kalbetmek caiz ise, ve sebep bulmak ihtiyaciyle onu kimya, fizik ve astronominin üzerlerinde çalıştığı yapma sistemlerle bir tutmak uygunsa açıklanır. Yalnız astronomi ile fizik ve kimya ilimlerinde açıklamanın pek belli bir mânası vardır. Burada açıklama deyince ilim için önemli olan bazı yüzlerin bir an önceki yüzlere göre hesabolunabilmesi de-

mektir. Halbuki hayat alanında buna benzer hiçbir şey yoktur. Burada hesap olsa olsa bazı organik yıkım olaylarında kullanılabilir. Buna karşılık organik yaratmanın ve asıl hayatı teşkil eden tekâmül olaylarının matematik bir incelemeye nasıl konabileceğini anlamak güçtür. Denecek ki bu güçlük bilimsizliğimizden geliyor. Fakat aynı güçlük canlı cismin bir andaki sebebinin bu andan önceki anda olmamasından, buna organizmanın bütün geçmişini, verasetini ve nihayet çok uzun olan bütün tarihini katmak icabetmesinden de gelebilir. Biyoloji ilimlerinin bugünkü haline ve hattâ yönlerine hakikaten tercüman olan da bu ikinci hipotezdir. İnsanüstü bir hesapçının canlı cisimleri de güneş sistemi gibi matematik bir formül altına alabileceği fikri, *Galilée*'nin fizikteki bulgularından beri daha aydın bir şekil alan bir metafizikten yavaş yavaş çıkmıştır; ileride de göreceğimiz gibi bu metafizik daima insan kafasının tabiî bir metafiziği olmuştur. Yalnız bundaki zâhirî açıklığa, onu gerçek bulmak yolundaki sabırsız isteğimize, hattâ bu açıklığı en mükemmel zekâların bile kanıtsız kabul etmelerine ve nihayet düşünmemiz üzerine yaptığı cazibeye aldanmıyalım. Onun bu cazibesi de doğuştan bir temayülümüzü tatmin ettiğini gösterir. Fakat ileride göreceğiz ki hayatın tekâmül yolunda yaratmağa mecbur olduğu ve bugün doğuştan bir hale gelen bu zihnî temayüller, hayatın açıklanmasını hazırlamak için değil, büsbütün başka bir şey için vücut bulmuşlardır.

Halbuki yapma bir sistemle tabiî bir sistemi, bir ölü ile bir diriyi ayırmak istedik mi bu temayülün zıddı ile karşılaşırız. Bu da gösteriyor ki organikleşmişin zaman içinde gelişip organikleşmemişin gelişmediğini düşünmek bize aynı derecede güç gelir. Denecek ki yapma bir sistemin halinin münhasıran bir an önceki haline tâbi olduğunu tasdik etmekle araya yine zamanı koymuyor, sistemi süre içine almıyor musunuz?.. Diğer taraftan varlığın geçmişi, eğer dediğiniz gibi şimdiki hali ile yekvücut ise bu geçmişi bir an önceki anda peyda eden organik hâfıza şimdiki halin biricik sebebi olmaz mı?.. Bunu söylemek hakiki zamanı geliştiren somut zaman ile yapma sistemler üzerindeki denklemlerimizin yaptığı soyut zaman arasındaki farkı bilmemekten gelir. Yapma bir sistemin bir anı hemen bir an önceki anına tâbidir dediğimiz zaman bundan ne anlıyoruz?.. Burada bir andan hemen bir an önce gelen bir an olmadığı ve olamadiği gibi matematik bir noktaya bitişik matematik bir nokta da yoktur. «Hemen bir an önce» dediğimiz an, hakikatte *dt* fâsılasiyle haldeki ana bağlı olan andır. Binaenaleyh demek istediğimiz şu ki: sistemin şimdiki hali denklemlerle tâyin edilmiştir, bu denklemlere: $\frac{de}{dt}$ $\frac{dv}{dt}$ gibi diferansiyel katsayılar *(coefficient différentiel)*, yani esasen ***haldeki*** hızlar ve ***haldeki*** ivmeler girer. Bu demektir ki: bahse konu olan nihayet sadece haldir, daha doğrusu kendi *temayülü* ile alınan bir haldir. İlmin üzerlerine tesir ettiği sistemler de geçmiş

ile halin yekvücut olduğu hakiki zamanda değil, durmadan tekrarlanan enstantane bir haldir. Matematikçiler bir (t') zamanının sonunda bir sistemin gelecekteki halini hesabettikleri zaman, maddi kâinatın bu süre esnasında kaybolup birdenbire yeniden görünmesini farz etmelerine hiçbir engel yoktur. Onlar yalnız enstantane olacak bir zamanı hesabederler. Arada geçen gerçek zamanı hesabetmedikleri gibi hesaplarına da sokmazlar. Bu fâsılada yerleştiklerini söyleseler bile daima belli bir noktada, belli bir anda yerleşmişlerdir. Eğer *dt* diferansiyeli göz önüne alınarak fâsılayı sonsuz en küçük bölümlere bölerse bununla sadece ivmelerle hızları, yani temayülleri kaydeden ve sistemin muayyen bir andaki durumunu tarife yarıyan adet ile göz önüne aldığını ifade eder; fakat bu, akan bir zaman değil, daima duran muayyen bir andır. *Kısaca, matematikçinin üzerinde çalıştığı dünya her lâhza ölen ve yeniden doğan bir dünyadır. Descartes'ın devamlı yaratmadan bahsettiği vakit düşündüğü dünya da böyle bir dünyadır.* Yalnız bu suretle anlaşılan bir zaman içinde hayatın baskın vasfı olan tekâmül nasıl tasarlanabilir? Halbuki tekâmül, geçmişin hal vasıtasiyle hakiki bir devamını ve bunlar arasında bir şiraze olan süreyi gerektirir. Başka bir deyimle canlı bir varlık yahut *tabiî bir sistemin bilgisi* sürenin fâsılasına taallûk eden bir bilgidir; *yapma sistemin* yahut matematiğin bilgisi ise ancak en sona yani sürenin sonuna taallûk eder.

Daimî değişme, geçmişin halde hıfzedilmesi, hakiki süre gibi vasıflariyle, şuurun vasıflarını canlı varlık da paylaşıyor demektir. Acaba daha ileri gidilerek hayat da şuurun faaliyeti gibi kesiksiz bir yaratmadır denilebilir mi?

Transformizmanın delillerini burada saymak niyetinde değilim. Yalnız transformizmayı niçin bilinen olguların en doğru ve tam bir tercümanı gibi kabul ettiğimi birkaç kelime ile açıklamak isterim. Transformizma fikri, organik varlıkların tabiî bütün tasniflerinde tohum halinde zaten vardır. Hakikaten de biyologlar birbirlerine benziyen organizmaları önce gruplara, sonra da bu grupları aralarında büyük bir benzerlik olan alt gruplara ayırır ve sınıflanmalarına bu suretle devam ederler. Grupun karakterleri onlara, alt grupların özel değişimleri bütün tasnif boyunca bu karakterlere göre icra edecekleri genel esaslar gibi görünür. Hayvan ve nebat âleminde doğuran ile doğan arasında bulduğumuz münasebetler filhakika dedelerin torunlara naklettikleri kanaviçe üzerinde ve bunların birlikte sahip oldukları zeminde herkesin kendi orijinal nakşını işlediği tarzındadır. Torunlar ile dedeler arasındaki fark filhakika hafiftir, fakat aynı canlı bir maddenin önce *balık*, sonra *sürüngen*, daha sonra *kuş* gibi birbirlerinden az farklı olmıyan şekillere mütemadiyen girebilecek kadar plâstikliği var mıdır diye kendi kendimize sorabiliriz. Bu sorguya sadece müşahede bile susturucu ve kesin olarak cevap veriyor. Kuşun embryon'u, ge-

lişmesinin bir devresine kadar sürüngenin embryon'undan güçlükle fark ediyor, fert de embryon hayatı esnasında genel olarak bir sıra transformasyonlar geçiriyor. Tekâmülcülüğe göre bu transformasyonlar bir nev'in diğer bir nev'e geçerken geçirdiği transformasyonlara benzetilebilir. Erkek ve dişi hücrelerin birleşmelerinden hâsıl olan bir tek hücre bu işi parçalama suretiyle yapıyor. Hayatın en yüksek şekillerinin çok ilkel şekillerden çıktığını her gün gözlerimiz önünde görüyoruz. O halde en karmaşık bir şeklin tekâmül yoliyle en basit bir şekilden çıkabildiğini tecrübe, gösteriyor. Fakat, acaba bu gerçekten böyle mi olmuştur? Paleontoloji belgeleri yetersizliklerine rağmen, bizi buna inanmaya davet ediyor; çünkü nevilerin ardarda gelişini apaçık keşfettiği her yerde ortaya koyduğu düzen, embryonel tekevvüne ve mukayeseli anatominin farz ettiği düzene tamamiyle uyuyor, paleontolojinin her yeni bulgusu da transformizmayı kuvvetlendirecek yeni bir hüccet oluyor, ve bu suretle daima kuvvetlenerek bir taraftan yürürken tecrübe de diğer taraftan itirazları birer birer önlüyor: meselâ H. de Vries'nin son zamanlardaki tecrübeleri önemli değişimlerin birdenbire vâkı olduğunu ve düzenli olarak intikal ettiklerini göstermekle transformizmanın meydana attığı tezin en büyük zorluklarından birtakımını kaldırıyor. Birden değişimleri gösteren bu tecrübe, biyolojik tekâmülün gerektirdiği zamanı çok azaltmamıza elverişli olduğu gibi paleontolojiye olan ihtiya-

cımızı da azaltıyor. O suretleki transformizmacı hipotez gitgide hakikatin hiç olmazsa takribî bir ifadesi gibi görünüyor. Bu hipotez zaten kesin olarak ispat edilecek gibi değildir; fakat ondaki teorik yahut tecrübi ispatların verdiği yakîn (*certitude*) in altında bedahet yerine geçen ve bedahete kendi sınırı imiş gibi uzanan son derece artıcı bir ihtimalîlik de işte bu cinstendir.

Farz edelim ki transformizmaya hatası gösterilmiş bulunsun. Yine farz edelim ki nevilerin ne suretle husule geldiklerini hiç bilmediğimiz halde bunların süreksiz bir süreç (*un processus discontinu*) ile olduğu, yani ayrı ayrı vücut buldukları istidlâl yahut tecrübe ile meydana konulmuş olsun, transformizma doktrini bu yüzden acaba en enteresan ve bizim için en önemli olan cihetlerinden bir şey kaybeder mi? Hiç şüphe yok ki sınıflama büyük çizgileri ile yine olduğu gibi kalacak, embryologie'nin bugünkü verilerine bir şey olmıyacak, mukayeseli embryologie ilmi ile mukayeseli anatomi arasındaki uygunluk değişmiyecektir. Biyoloji dahi, transformizmanın canlı şekiller arasında varsaydığı akrabalığın aynını kurarak idame edecek, idame etmesi de lâzım gelecek, yalnız bu akrabalık maddi değil, ideal bir akrabalık olacaktır. Şu kadar var ki paleontolojinin bugünkü bulguları oldukları gibi kalacağı için aralarında ideal bir akrabalık görülen canlı varlık şekillerinin hep birden bir anda belirmeyip sırtısıra tekevvün ettiklerini kabul etmek zorunlu olacaktır.

O halde tekâmülcü teorilerin feylesof için önemli olan cihetleri kurtulmuş demektir; feylesofun bundan fazlasını istediği de yoktur. Çünkü onun burada asıl önem verdiği cihet canlı varlıklar arasında bilhassa ideal bir akrabalık bağı olduğunu görmek ve şekiller arasında mantıki denebilecek akrabalık bağı olan bir yerde bu şekillerin maddileşmiş olduğu neviler arasında da *chronologique* bir bağ olmasını iltizam edecek. Bu çifte tez de herhalde olduğu gibi kalacak. Böyle olunca da herhangi bir yerde bir tekâmül farz etmek yine lâzım olacaktır. Bu tekâmül, ister, transformizmanın istediği tarzda yeryüzündeki türlü nevileri kendi kendilerine doğurtması tarzında, ister türlü nevi fikirlerinin biribirinden doğacağı yaratıcı bir *pensée* de farz edilsin, ister tabiatta bulunup da yavaş yavaş zuhur edecek olan ve sâf şekilleri arasındaki mantıki ve kronolojik bağlantı münasebetleri transformizmanın canlı fertler arasında gösterdiği hakiki bağlar gibi hayati bir organlaşma plânında farz edilsin, nihayet ister eserleri biribirlerini doğuracak gibi olan hayatın bilinmiyen bir sebebinde farz edilsin, herhalde bir tekâmül farz etmek yine icabedecek; sadece tekâmülün *yeri değiştirilmiş*, görülen bir yerden görülmiyen bir yere kaldırılmış olacaktır. Fakat transformizmanın bugün bize söyledikleri tamamiyle kalacak, yalnız başka bir tarzda yorumlanacaktır. Bu yollara gitmedense onu başka tarzda yorumlamakta serbest kalarak bilginlerin hemen hepsinin ittifakla gösterdik-

leri gibi muhafaza etmek daha iyi olmıyacak mı? Tekâmülcülüğün, olguları ne derece sembolleştirdiğini bilmek meselesi bir tarafa bırakılırsa, yerlerine geçtiğini iddia ettiği doktrinler ve hattâ canlı varlıkların ayrı ayrı yaratılmış olduklarını iddia eden ve genel olarak tekâmülcülüğün tam zıddı gibi gösterilen bir doktrinle bile barışamaz bir ciheti yoktur. Bana öyle geliyor ki transformizmanın dogmatik tasdikını bugün ilme yükletmesi ve dilini her felsefeye kabul ettirmesi hep bu sebeptendir.

O halde *bütün olarak alınan hayattan* bir soyutlama, yahut da bütün canlılara delâlet eden bir kavram gibi bahsetmemek lâzım gelecektir. Anlaşılan günün birinde, mekânın bir noktasında pek bâriz bir akış başlamış, sonra da taazzuv ettirdiği cisimlerden sırasiyle geçerek nesilden nesle geçmek suretiyle önce nevilere, daha sonra kuvvetinden hiçbir şey kaybetmiyerek, hattâ ilerledikçe kuvvetlenerek fertlere ayrılmış olacaktır. Weismann'ın müdafaa ettiği *germinatif* yani *doğurucu* plâzmanın devamı tezinde de doğuran organizmanın cinsel unsurları kendi hassalarını yeni doğan organizmanın cinsel unsurlarına doğrudan doğruya naklettiklerini biliyoruz. Tez, bu aşırı şeklinde itiraz götürür görünmüş, çünkü telkih edilmiş yumurtacığın üremesi için parçalanmasından itibaren cinsel bezlerin teşekkül etmiş görülmesi yalnız müstesna hallerde vâkı olmuştur. Vakaa doğuran hücrelerin cin-

sel unsurları genel olarak embryon hayatının başlangıcından itibaren belirmiyorsa da henüz fonksiyonel özel hiçbir farklılaşmağa uğramamış olan embryon'un dokuları zararına mütemadiyen teşekkül ettiği muhakkaktır[1]. Başka bir deyimle telkih edilmiş yumurtacığın tekevvün kuvveti embryon'un büyüyen dokuları kütlesine yayıldığı nispette zayıflıyor; fakat bu suretle yayılırken ileride yumurtacık ve spermatozoitleri vücuda getirecek hücrelerin özel bir noktasına kendinden bir şeyi yeniden topluyor. O halde denebilir ki germinatif plâzma devam etmese bile hiç olmazsa tekevvün ettirme kudretinde bir devam oluyor. Bu kudret embryon hayatını hareket ettirecek kadar birkaç lâhza sarf edildikten sonra derhal yeni cinsel unsurlarda toplanıyor ve burada yeniden faaliyet zamanını bekliyor. *İşte bu gözle bakıldığı zaman Hayat bir tohumdan diğerine gelişmiş bir organizma vasıtasiyle geçen bir akışı andırıyor.* Organizma bu akışla sanki fazla bir parça (*excroissance*), yahut kendini yeni bir tohumda devam ettirmeğe çalışan eski bir tohumun meydana çıkarttığı bir tomurcuktur. O haldeki esas, görünür her organizmanın yaşamak için kendisine verilmiş kısa bir zaman aralığında beliren görünmez bir ilerlemenin hudutsuz bir süreğinden ibarettir.

Şimdi, hayatın bu süreğine ne kadar dikkat edilirse organik tekâmül ile şuurun tekemmülü

[1] Roule, L'embryologie générale, Paris, 1893, S. 319.

arasındaki benzerlik o kadar iyi görülür; çünkü bu tekâmüllerin her ikisinde mazi hali kovalıyor ve bu kovalamadan geçmiştekilere hiç benzemiyen yeni şekiller doğuyor. Bir nebat, yahut hayvan nev'inin belirmesi sarih sebeplerin mahsulü olsun, buna kimse itiraz etmez. Yalnız nev'i belirten sebeplerin önceden bilinebileceği söylenemez; şu kadar var ki bir nevi belirdikten sonra bunun sebepleri etrafiyle bilinirse husule gelen nevi ancak bunlar vasıtasiyle açıklanabilir[1]. Eğer bir nev'i husule getiren şartlar tamamiyle bilinirse nev'in belirmesi de önceden keşfolunabilir denecek değil mi? Fakat bu şartlar hayatın o zamandaki tarihinin karakteristik bir anıdır, ondan ayrılmıyacak gibidir, hattâ onunla yekvücuttur; bu itibarla henüz husul bulmamış ve bir daha da asla tekrarlanmıyacak olan nev'inde biricik bir halin önceden bilinebileceği nasıl farz olunabilir? Gelecekten ancak geçmişe benziyenler, yahut da geçmiştekilere benzer unsurlarla yeniden terkip olunabilenler önceden keşfolunabilirler. Astronomi, fizik ve kimyadaki bütün olgular böyle olduğu gibi değişmez sanılan unsurların birikmelerinden hâsıl olan ve kendilerinde sadece yer değiştirme olayları vâkı olduğu sanılan bütün sistemlerin yeniden terkip olunabileceklerini tasarlamakta teorik hiçbir sebep yoktur; o halde bu sistemlerdeki olaylar

[1] Canlı varlıklar serisinin geriye dönmemezliği Baldwin'in *Developpement and evolution*, New-York, 1902 S. 327 adlı eserinde bilhassa gösterilmiştir.

tamamiyle, veya eczalariyle tekerrür edebilirler. Fakat unsurlarına kendi orijinalliğinden bir şey katan orijinal bir halin husul bulmazdan önce bilinebileceği nasıl farz olunabilir [1]? Burada orijinal hal olsa olsa ancak husul bulduktan sonra analizin kendisinde bulup çıkaracağı unsurlarla açıklanır denilebilir. O halde yeni bir nev'in husulü hakkında gerçek olan bir şey, yeni bir fert hakkında gerçek olduğu gibi genel olarak canlı herhangi bir şeklin herhangi bir anı için de gerçektir. Çünkü değişmenin yeni bir nev'in doğmasına meydan verecek bir raddeye gelebilmesi için önemli ve genel bir hal alması, canlı her varlıkta yavaş yavaş ve sürekli bir surette her an husule gelmesi lâzımdır. Hattâ bugünlerde çok bahsedilen birden değişmeler (*mutation brusque*) in bile, bir sıra nesiller arasında görünürde değişmiyormuş gibi olan bir tefrih (*incubation*), daha doğrusu bir olgunlaşma faaliyeti geçirilmeden vücut bulması imkânsızdır. O halde bu mânada olarak hayat da şuur gibi her an bir şey yaratıyor denilebilir [2].

---

[1] *L'Éssai sur les données immédiates de la conscienoe*, S. 140-151 de bu nokta üzerinde ısrar ettik.

[2] M. Seailles, *Le génie dans l'art* adlı güzel eserinde şu iki tezi, yani sanatın hayatı temadi ettirdiğini ve hayatın bir yaratma olduğunu geliştirir. Biz ikinci tezi memnunlukla kabul edecektik, fakat eser sahibinin yaptığı gibi yaratma kelimesinden unsurların bir *synthèse*'ini anlamak mı lâzımdır? Unsurların önceden mevcut bulunduğu yerde bu unsurlardan yapılacak sentez, mümkün olan sentezlerden biri olmak

Yalnız canlı şekillerin bu mutlak orijinalliği ve önceden keşfolunmamazlığı fikrine karşı zekâmız olanca kuvvetle isyan eder. Hayatın tekâmülü tarafından yuğrulan şekliyle zekâmızın esas fonksiyonu, fiil ve hareketlerimizi aydınlatmak, eşya üzerindeki tesirlerimizi hazırlamak, muayyen bir halde birbirlerini takibedebilecek elverişli ve elverişsiz olguları önceden keşfetmektir. İmdi, bulunduğu hal ve durum içinde önceden bilinen şeylere benziyenleri insiyakî bir surette ayıran bir zekâ, birbirine benziyen şeyleri arıyor demektir, ta ki prensipi olan «tıpkı tıpkıyı hâsıl eder» (le même produit le même) formülünü tatbik edebilsin. Geleceğin önceden keşfolunmasını halk duygusu da bu tarzda anladığı gibi ilim de aynı prensipi doğruluk ve açıklıkta mümkün olan en yüksek dereceye götürerek esas karakterini bozmamıştır. Pratik bilgi gibi ilim de eşyadan ancak *tekrarlanan* tarafları alıyor. Eğer bir şey orijinal ise onu da geçmişin *aşağı - yukarı* bir tekrarı olabilecek tarzda unsurlara ayırıyor ve ancak tekrarlandığı sanılan

---

hasebiyle bilkuvve *(virtuellement)* mevcut demektir; bu sentezi, insan zekâsına üstün bir zekâ, mümkün olan ihtimalleri arasından önceden keşfedebilir. Biz ise, tersine olarak, unsurların hayat alanında hakiki ve ayrı bir mevcudiyetleri olmadığını sanıyoruz. Bizim burada unsur dediğimiz şeyler, zihnin bölünemez bir süreç *(processus)* üzerindeki müteaddit görüşleridir. İşte bunun içindir ki ilerleme, yahut süre *(durées)* de bir önceki hal ile ondan sonraki hal arasında ölçülme ve mukayesesi kabil olmıyan kökten *(radical)* bir imkân *(contingence)* vardır

yani sürenin etkisinden kurtulmuş farz olunan bir şey üzerinde çalışabiliyor. Bir tarihin mütevali anlarında bulunan irca olunamaz ve geriye dönemez kısımları göremiyor. Bunları tasarlamak için düşüncenin temel isteklerine cevap olan ilmî alışkanlıklarla ilgiyi kesmek, kendini zorlamak, zekânın tabiî meylinin tersine gitmek lâzım geliyor. Felsefenin rolü de işte burada oluyor.

Bunun içindir ki hayat, gözlerimizin önünde, önceden keşfolunamaz şekillerin sürekli bir yaratması halinde istediği kadar tekâmül etsin: şeklin önceden keşfolunamamazlığı ve sürekliliğin sırf görünüşten ibaret olduğu ve bunların cahilliğimizi gösterdiği fikri sürüp gidiyor. Bize denecek ki duyularımıza sürekli bir tarih gibi gelen şey mütevali hallere ayrılır: orijinal bir hal intıbaını veren şey de, analiz neticesinde, bilinen bir olgunun unsurlarını teşkil eden cüzi olgulara müncer olur. Önceden keşfedilemez dediğimiz şekil, eski unsurların yeni bir düzeninden başka bir şey değildir. Bu düzeni tâyin eden unsur sebeplerin hepsi yeni düzen kabul ederek tekrarlanan eski sebeplerdir. Unsurların ve unsur sebeplerin bilgisi de bunların bir toplamı, veya muhassalası olan canlı şekli önceden keşfetmeğe elverişlidir. Olayların biyolojik taraflarını fizikoşimik âmillerle hallettikten sonra, icabederse, fizik ve kimyanın üstünden aşarak, kütlelerden moleküllere, atomlardan korpüsküllere gidecek, ve nihayet güneş sitemi gibi astronomik bir

surette incelenebilecek bir şeye varacağız. Eğer bunu inkâr ediyorsanız, mekanizmin ilmî prensipini tanımıyor, canlı maddenin diğer maddeler gibi aynı unsurlardan yapılmadığını indî olarak söylüyorsunuz. Biz de cevap olarak diyeceğiz ki ham madde ile organik maddenin esasta aynı olmalarına itiraz etmiyoruz. Burada tek soru, canlı varlıklar dediğimiz tabiî sistemlerin ilmin ham maddeden soyutladığı yapma sistemlere benzetilmeleri icabedip etmediği ve icabederse bunun daha çok tabiî bir sistem olan kâinatın bütününe benzetilmesi lâzım geldiğidir. Hayat bir nevi mekanizm olsun, pekâlâ. Fakat bu mekanizm kâinatın bütününden yapma olarak ayrılabilen bir sistemin kısımları arasındaki mekanizm midir, yoksa hakiki bütünün mekanizmi midir? Biz diyoruz ki hakiki bütün, pekâlâ, hiç parçalanma kabul etmez bir süreklilik (*continuité*) olabilir: bu takdirde bizim bu bütünden soyutlamayla çıkarttığımız sistemler hakiki parçalar değil, bütünden alınmış parça görüşler olacaktır. Halbuki parça görüşlerin uc uca eklenmesiyle bütünün sentezini yapmak şöyle dursun, ona başlanamaz bile; nasıl ki bir şeyin maddiliği yeniden husule getirilmiş olamaz. Hayatı fiziko-şimik olaylara irca etmek suretiyle çözmek iddiası da bundan başka bir şey değildir. Organik yaratmanın süreç (*processus*) lerinde analizin, gittikçe artan fiziko-şimik olaylar bulacağı şüphesizdir. Kimyacı ve fizikçiler de bununla yetineceklerdir. Fakat bundan hayatın anahtarını kimya ve fizik-

yani sürenin etkisinden kurtulmuş farz olunan bir şey üzerinde çalışabiliyor. Bir tarihin mütevali anlarında bulunan irca olunamaz ve geriye dönemez kısımları göremiyor. Bunları tasarlamak için düşüncenin temel isteklerine cevap olan ilmî alışkanlıklarla ilgiyi kesmek, kendini zorlamak, zekânın tabiî meylinin tersine gitmek lâzım geliyor. Felsefenin rolü de işte burada oluyor.

Bunun içindir ki hayat, gözlerimizin önünde, önceden keşfolunamaz şekillerin sürekli bir yaratması halinde istediği kadar tekâmül etsin: şeklin önceden keşfolunamamazlığı ve sürekliliğin sırf görünüşten ibaret olduğu ve bunların cahilliğimizi gösterdiği fikri sürüp gidiyor. Bize denecek ki duyularımıza sürekli bir tarih gibi gelen şey mütevali hallere ayrılır: orijinal bir hal intıbaını veren şey de, analiz neticesinde, bilinen bir olgunun unsurlarını teşkil eden cüzi olgulara müncer olur. Önceden keşfedilemez dediğimiz şekil, eski unsurların yeni bir düzeninden başka bir şey değildir. Bu düzeni tâyin eden unsur sebeplerin hepsi yeni düzen kabul ederek tekrarlanan eski sebeplerdir. Unsurların ve unsur sebeplerin bilgisi de bunların bir toplamı, veya muhassalası olan canlı şekli önceden keşfetmeğe elverişlidir. Olayların biyolojik taraflarını fizikoşimik âmillerle hallettikten sonra, icabederse, fizik ve kimyanın üstünden aşarak, kütlelerden moleküllere, atomlardan korpüsküllere gidecek, ve nihayet güneş sitemi gibi astronomik bir

surette incelenebilecek bir şeye varacağız. Eğer bunu inkâr ediyorsanız, mekanizmin ilmî prensipini tanımıyor, canlı maddenin diğer maddeler gibi aynı unsurlardan yapılmadığını indî olarak söylüyorsunuz. Biz de cevap olarak diyeceğiz ki ham madde ile organik maddenin esasta aynı olmalarına itiraz etmiyoruz. Burada tek soru, canlı varlıklar dediğimiz tabiî sistemlerin ilmin ham maddeden soyutladığı yapma sistemlere benzetilmeleri icabedip etmediği ve icabederse bunun daha çok tabiî bir sistem olan kâinatın bütününe benzetilmesi lâzım geldiğidir. Hayat bir nevi mekanizm olsun, pekâlâ. Fakat bu mekanizm kâinatın bütününden yapma olarak ayrılabilen bir sistemin kısımları arasındaki mekanizm midir, yoksa hakiki bütünün mekanizmi midir? Biz diyoruz ki hakiki bütün, pekâlâ, hiç parçalanma kabul etmez bir süreklilik (*continuité*) olabilir: bu takdirde bizim bu bütünden soyutlamayla çıkarttığımız sistemler hakiki parçalar değil, bütünden alınmış parça görüşler olacaktır. Halbuki parça görüşlerin uc uca eklenmesiyle bütünün sentezini yapmak şöyle dursun, ona başlanamaz bile; nasıl ki bir şeyin maddiliği yeniden husule getirilmiş olamaz. Hayatı fiziko-şimik olaylara irca etmek suretiyle çözmek iddiası da bundan başka bir şey değildir. Organik yaratmanın süreç (*processus*) lerinde analizin, gittikçe artan fiziko-şimik olaylar bulacağı şüphesizdir. Kimyacı ve fizikçiler de bununla yetineceklerdir. Fakat bundan hayatın anahtarını kimya ve fizik-

ten beklemek lâzım geldiği sonucu hiç de çıkmaz.

Nitekim eğri bir çizginin çok küçük bir parçası hemen hemen düz bir çizgidir. Bu parça ne kadar küçük alınırsa o nispette düz bir çizgi olur. Hattâ son haddinde ona hem düz, hem de eğri çizginin bir parçasıdır denebilir. Nasıl ki eğri bir çizgi kendi teğeti (*tangente*) ile her noktada karışır, düz bir çizginin bir parçasından fark olunamaz bir halde olur. «Canlılık» da fizik ve şimik kuvvetler ile bu tarzda herhangi bir noktada teğettir, fakat bu noktalar eğri çizgiyi doğuran hareketlerin bu veya şu anlarında duraklar hayal eden bir zihnin görüşlerinden başka bir şey değildir. Eğri bir çizgi düz çizgilerden meydana gelmediği gibi, hayat da hakikatte fiziko - şimik unsurlardan terekkübetmez.

Bir ilmin genel olarak yapabileceği en kökten ilerleme kazanılmış sonuçları yeni bir heyete (*ensemble*) sokmaktır, ve o sonuçlar bu heyete göre bir hareketin devamı üzerinden uzun fâsılalarla alınmış enstantane ve hareketsiz görüşler gibi olur. Meselâ yenilerin geometrisiyle eskilerin geometrisi arasındaki münasebet bu mahiyettedir. Eskilerin geometrisi tamamiyle statikti, önceden tarif edilmiş şekiller üzerinde çalışırdı. Yenilerin geometrisi ise bir fonksiyonun değişimini yani şeklin çizdiği hareketin temadisini inceler. Vakaa kesinliği artırmak için matematik metotlarımızdan her türlü hareket mülâhazasını çıkarmak şüphesiz mümkündür:

fakat şekillerin tekevvününe hareketin sokulmasının yeni matematikten başladığı muhakkaktır. Öyle sanıyoruz ki biyoloji eğer konusunu matematik kadar sıkı tutsaydı yeni matematiğin eski geometriye sağladığı ilerlemeyi o da organik cisimlerin fiziko - şimilerinde vücuda getirirdi. Fizik ve kimyanın inceledikleri kütle (*masse*) ve moleküllerin tamamiyle sathi yer değiştirmeleri, derinliklerde husule gelen ve artık yer değiştirme olmayıp şekil değiştirme olan hayati harekete nispetle bir müteharrikin durmasının mekândaki hareketine nispeti gibi olacaktı. Şimdiden sezebildiğimiz kadar diyebiliriz ki hayati bir faaliyetin tarifinden fiziko - şimik olguları tazammun eden bir sisteme geçecek bir inceleme metodu, fonksiyondan bu fonksionun türev (*dérivé*) ine, eğrinin denkleminden (yani eğriyi doğuran devamlı hareket kanunundan) eğrinin enstantane yönünü veren teğetin denklemine giden ameliyeye az benzemiyecektir. Bu tarzda bir ilim, bir *transformasyon mekaniği* olacak ve bizim bugünkü yer değiştirme yahut *hareket mekaniği* bu yeni mekanik ilminin özel bir hali, sırf kemiyet zemininde basitleştirilmiş bir izdüşümü (mürtesemi) olacaktır. Bu tarzda bir tasımı sonuna kadar götürmekten maksat, tezimizin nerede sâf mekanizme yaklaştığını ve ondan nasıl ayrıldığını göstermek içindir.

Canlı bir varlığın cansız bir varlıkla taklidedilmesi daha uzaklara götürülebilir. Kimya yalnız organik sentezler yapmıyor, hücrenin

ten beklemek lâzım geldiği sonucu hiç de çıkmaz.

Nitekim eğri bir çizginin çok küçük bir parçası hemen hemen düz bir çizgidir. Bu parça ne kadar küçük alınırsa o nispette düz bir çizgi olur. Hattâ son haddinde ona hem düz, hem de eğri çizginin bir parçasıdır denebilir. Nasıl ki eğri bir çizgi kendi teğeti (*tangente*) ile her noktada karışır, düz bir çizginin bir parçasından fark olunamaz bir halde olur. «Canlılık» da fizik ve şimik kuvvetler ile bu tarzda herhangi bir noktada teğettir, fakat bu noktalar eğri çizgiyi doğuran hareketlerin bu veya şu anlarında duraklar hayal eden bir zihnin görüşlerinden başka bir şey değildir. Eğri bir çizgi düz çizgilerden meydana gelmediği gibi, hayat da hakikatte fiziko - şimik unsurlardan terekkübetmez.

Bir ilmin genel olarak yapabileceği en kökten ilerleme kazanılmış sonuçları yeni bir heyete (*ensemble*) sokmaktır, ve o sonuçlar bu heyete göre bir hareketin devamı üzerinden uzun fâsılalarla alınmış enstantane ve hareketsiz görüşler gibi olur. Meselâ yenilerin geometrisiyle eskilerin geometrisi arasındaki münasebet bu mahiyettedir. Eskilerin geometrisi tamamiyle statikti, önceden tarif edilmiş şekiller üzerinde çalışırdı. Yenilerin geometrisi ise bir fonksiyonun değişimini yani şeklin çizdiği hareketin temadisini inceler. Vakaa kesinliği artırmak için matematik metotlarımızdan her türlü hareket mülâhazasını çıkarmak şüphesiz mümkündür:

fakat şekillerin tekevvününe hareketin sokulmasının yeni matematikten başladığı muhakkaktır. Öyle sanıyoruz ki biyoloji eğer konusunu matematik kadar sıkı tutsaydı yeni matematiğin eski geometriye sağladığı ilerlemeyi o da organik cisimlerin fiziko - şimilerinde vücuda getirirdi. Fizik ve kimyanın inceledikleri kütle (*masse*) ve moleküllerin tamamiyle sathi yer değiştirmeleri, derinliklerde husule gelen ve artık yer değiştirme olmayıp şekil değiştirme olan hayati harekete nispetle bir müteharrikin durmasının mekândaki hareketine nispeti gibi olacaktı. Şimdiden sezebildiğimiz kadar diyebiliriz ki hayati bir faaliyetin tarifinden fiziko - şimik olguları tazammun eden bir sisteme geçecek bir inceleme metodu, fonksiyondan bu fonksionun türev (*dérivé*) ine, eğrinin denkleminden (yani eğriyi doğuran devamlı hareket kanunundan) eğrinin enstantane yönünü veren teğetin denklemine giden ameliyeye az benzemiyecektir. Bu tarzda bir ilim, bir *transformasyon mekaniği* olacak ve bizim bugünkü yer değiştirme yahut *hareket mekaniği* bu yeni mekanik ilminin özel bir hali, sırf kemiyet zemininde basitleştirilmiş bir izdüşümü (mürtesemi) olacaktır. Bu tarzda bir tasımı sonuna kadar götürmekten maksat, tezimizin nerede sâf mekanizme yaklaştığını ve ondan nasıl ayrıldığını göstermek içindir.

Canlı bir varlığın cansız bir varlıkla taklidedilmesi daha uzaklara götürülebilir. Kimya yalnız organik sentezler yapmıyor, hücrenin

doğrudan doğruya bölünmesi ve protoplazmik dolaşım gibi bazı taazzuv olgularının dış şekilleri de suni bir surette yapılabiliyor. Biliyoruz ki hücrenin protoplazması kendi zarfı içinde türlü hareketler yapıyor. Hücrenin doğrudan doğruya bölünmesi denilen şey de son derece karmaşık ameliyelerle oluyor; bu ameliyelerin bir kısmı *nüve* (*noyau*) yi, diğeri *cytoplasma*'yı ilgilendirir. Bu sonuncular nüvenin yanında küçük bir cismi muhiti *(corps sphérique)* olan *centrosome*'un ikiye bölünmesiyle başlar. Bu suretle elde edilen iki *centrosome* birbirlerinden uzaklaşır, ilk nüveyi esas olarak terkibeden iplikçik (*filament*) in kopmuş ve çifteleşmiş parçalarını kendilerine çekerek iki yeni nüve teşkil etmeğe başlar ve bu nüvelerin etrafında ilk hücrenin yerine geçen iki yeni hücre teşekkül eder. İmdi, bu ameliyelerin ancak bazıları büyük çizgilerinde ve dış görünüşlerinde taklit olunabilmiştir. Pek ince döğülmüş bir parça şeker, yahut tuzun içine çok durmuş bir zeytinyağı katılır ve bu halitanın bir damlası mikroskop altında incelenirse petek halinde, bazı teoricilere göre de protoplazmaya benziyen, ve içinde protoplazmik dolaşımı çok hatırlatan hareketli bir yosunun teşekkül etmiş olduğu görülür [1]. Eğer aynı cinsten olan bir yosundaki deliklerden birinin havası çıkartılırsa, nüvenin bölünmesine

[1] *Bütschli, Untersuchungen über mikroskopiche Schäume und das Protoplasma, Leipzig, 1892, 1 inci kısım.*

müncer olmak için *centrosome*'ların etrafında teşekkül eden çekim koniği gibi bir koniğin belirdiği görülür [1]. Hattâ tek hücreli bir organizmanın, hiç olmazsa bir «amip» in dış hareketlerine varıncıya kadar bütün hareketlerinin mekanik bir tarzda açıklanabileceğine inanılır. «Amip» in bir su damlası içindeki hareketleri de hava akınına karşı kapı ve pencereleri açık, bir odada uçuşan toz zerrelerinin hareketlerine benzetilir. Amip, içinde bulunduğu sudaki eriyebilir bazı maddeleri, kütlesiyle hiç durmadan emer ve buna karşılık başka birtakım maddeler bırakır: mesamatlı bir bölme ile ayrılmış iki kab arasındaki mübadeleye benziyen bu daimî mübadele küçük organizmanın etrafında hiç durmadan değişen bir kasırga yaratır. Mekanistlere göre «amip» in çıkarır gibi göründüğü uzantılar hayvan tarafından çıkarılmaktan ziyade çevrenin yaptığı bir nevi çekim ve imtisastan gelir [2]. Mekanizm teorisinin hayvanlara bu suretle yapılan tatbikı gitgide ilerletilerek daha karmaşık hareketlere, meselâ Infusoire'ların titrek tüyleri — ki bunların muvakkatlikten çıkarak daimîleşmiş uzantılar olması ihtimali vardır — ile yaptıkları faaliyetlere kadar teşmil edilmiştir.

---

[1] *Rhumbler, Versuch einer mechanischen Erklärung der indirekten Zell-und Kerntiheilung (Roux's Archiv. 1896).*

[2] Berthold. *Studien über Protoplasmamechanik, Leipzig, 1886, S. 102.* Cf. Le Dantec'in "*Théorie nouvelle de la vie*„ (Paris, 1896, S. 60, adlı eserinde teklif edilmiş olan izah.

Yalnız bu tarzdaki mekanik şema ve açıklamaların kıymetlerinde âlimlerin birleşmiş olmaları lâzımdır. Hattâ kimyacılar göstermişlerdir ki ilim, şimdiye kadar, tamamiyle organikleşmiş cisimleri şöyle dursun, organik cisimlerin bile ancak hayati faaliyetlerinin bıraktıkları tortuyu terkibedebilmişler, asıl faal ve plâstik cevherler asla terkibedilememiştir. Zamanımızın en bellibaşlı biologlarından biri dokularda *anagênèse* ve *catagênèse* adlarını verdiği birbirlerine zıt iki türlü olay görüldüğünde ısrar etmişlerdir. *Anagênêtique* enerjilerin rolü, inorganik cisimleri emmek ve özümleme vasıtasiyle aşağılık enerjileri kendi seviyelerine çıkarmaktır. Özümleme, büyüme, doğurma istisna edilirse hayatın işleyişi, bilâkis, *catagénêtique* bir düzendir, yani enerjinin yükselmesi değil, alçalması olayıdır. Fiziko-şiminin kavradığı olgular yalnız bu *catagênêtique* düzende onlar, yani diri kısımlar değil, ölü kısımlardır [1]. Birinci nevi olgular tam mânasiyle *anagénêtique* olmasalar bile fiziko-şimik analize gelmemektedir. Protoplazmanın dış yüzünün yapma olarak taklidedilmiş olmasına gelince, cevherin fizik yapısı henüz tesbit edilmeden bu taklide teorik hakiki bir önem verilebilir mi?.. Protoplazmayı yeniden terkibetmekten ise bugün için daha az bahsolunabilir. Hâsılı, «amip» in hareketlerini ve hele bir «Infusoire» ın faaliyetlerini fiziko - şimi

[1] *Cope, The primary factors of organic evolution* Chicago. 1896. S. 475 - 484

ile açıklamak, bunları yakından incelemiş olanların çoğuna imkânsız görünmekte ve psikolojik bir faaliyetin izini göstermektedirler [1]. Daha enteresanı şu ki: histoloji (dokubilim) olaylarının derin incelemeleri her şeyi fizik ve kimya ile açıklamak temayülünü kuvvetlendirecek yerde çok kerre zayıflatmaktadır. Histoloji âlimi E. B. Wilson, hakikaten fevkalâde olan eserini şu cümle ile bitiriyor: «Hâsılı hücre incelemeleri inorganik âlemi hayatın en aşağı şekillerinden ayıran büyük boşluğu daraltacağına daha ziyade genişletti» [2].

Kısası, canlı varlığın sadece fonksiyonuna ait faaliyetleri ile uğraşanlar fizik ve kimya biyolojik süreç (*processus*) lerin anahtarını verecek sandılar [3]. Halbuki onların canlı varlıkta bilhassa uğraştıkları şey, bir karni (*cornue*) de

[1] Maupas, *Etude des Infusoires ciliés* (*Arch. de Zoologie expérimentale,* 1883). Bilhassa 47, 491, 518, 549, sahifeler. — Pe. Vignon, *Recherches de cytologie générale sur les épithéliums*, Paris, 1902, s. 655. — Infusoire'in karakteri ve tropisme fikrinin tenkidi hakkında Jennings tarafından yapılmış olan derin ve nüfuzlu bir inceleme (*Contributions to the study of the behavior of lower organismus*, Waşington, 1904.) Jennings'in tarif ettiği gibi (s. 237-252) bu aşağı hayvanların «davranış» tipi itiraz götürmiyecek psikolojik bir mahiyettedir.

[2] «The study of the cell has on the whole seemed to widen rather than to narrow the enormous gap that separates even the lowest forms of life from the inorganic world.» (*E. B. Wilson. The cell in developpement and inheriance,* New-York, 1897, s. 330.

[3] Dastre, *La vie et la mort*, s. 43.

olduğu gibi, daima tekerrür eden olaylardır. Fizyolojinin mekanistik temayülleri de kısmen bununla anlaşılır. Halbuki buna karşılık dikkatlerini canlı dokuların ince yapısı ve bunların tekevvün ve tekâmülleri üzerine dikmiş olan histoloji âlimlerinden başka embryon'un tekevvününü inceliyenler ile biyologlar, karninin yalnız muhtevası ile değil kendisi ile karşılaştılar, ve gördükleri bu karni, hakikaten bir tarih teşkil eden *emsalsiz* amellerin imtidadı boyunca kendi şeklini kendi yaratıyor. Hayati faaliyetlerin fiziko-şimik karakterine fizyoloji âlimleri kadar memnunlukla inanmaktan uzak kalanlar da bunlardır.

Doğrusu aranırsa bu tezlerden hiçbiri, yani ne ilkel bir organizmi kimyevi olarak yapmak imkânını tasdik eden, ne de inkâr eden tez dâvalarını ispat etmek için tecrübenin otoritesini ileri süremezler. Çünkü hiçbiri tecrübe ile tahkik edilecek gibi değildir. İlimde canlı maddeyi kimyevi bir surette terkibetmeğe doğru henüz hiçbir adım atılmamıştır. O halde, birinci iddia tasdik edilemiyeceği gibi ikinci iddia da edilemez? Zira bu olgunun imkânsızlığını tecrübe ile ispat edebilecek hiçbir vasıta yoktur. Tabiat tarafından kapanmış bir sistem olan canlı varlığı, ilmimizin yapma olarak ayırdığı sistemlere niçin benzetmiyeceğimizin teorik sebeplerini yukarda göstermiştik. Vakaa, «amip» gibi pek az tekâmül etmiş ilkel bir organizmadan bahsolunduğu zaman gösterdiğimiz teorik sebepler eski

kuvvetlerini muhafaza etmiyeceklerdir; bunu takdir ediyoruz, fakat buna karşılık düzgün bir sıra istihaleler geçiren daha karmaşık bir organizma mülâhaza edildiği zaman bu teorik sebepler büsbütün kuvvetlenmektedir. Süre, canlı varlığa izlerini bıraktığı nispette organizmalar, bu izleri almıyan halis ve basit bir mekanizmden o derece açıkça ayrılırlar. Hele hayatın en aşağı şekillerinden en yüksek şekillerine kadar olan tam tekâmülün, parçalanmaz bir tarih halindeki mahiyeti düşünülürse gösterdiğim teorik sebeplerin kuvveti son derece artar. Bunun için biz tekâmül hipotezinin mekanizm görüşüne genel olarak akraba çıkartılmasını anlamıyoruz. Bunu söylemekle o görüşü matematik ve kesin olarak reddettiğimizi de iddia etmiyoruz: fakat tekâmül teorisine daha halisane yerleşildiği zaman, bizim anladığımız mahiyetteki süre mülâhazasından çıkardığımız ve mekanizme karşı biricik mümkün gördüğümüz ret, bize kalırsa, daha ziyade kesinleşir, ve o nispette gerçek olur. Bu nokta üzerinde durmamız icabediyorsa da yoluna koyulduğumuz hayat görüşünü evvelâ daha açık tâbirlerle gösterelim.

Zihnimizin bütünden yapma olarak ayırdığı sistemler için mekanistlerin yaptıkları açıklamaların elverişli olduğunu söylemiştik. Fakat bütünün kendisi ve tabiî olarak bütün şeklinde vücut bulmuş sistemlerin tecrübe ile tahkik edilmeden önce, mekanikle açıklanmaları kabul edilecek gibi değildir; çünkü bu takdirde zaman

denilen şey lüzumsuz, faydasız hattâ realitesiz bir şey olarak kalır. Mekanik açıklamaların esası, filhakika, geleceği ve geçmişi hale tâbi olarak hesap olunabilir gibi mülâhaza etmek, bütünün ezelden mevcut olduğunu iddia etmektir. Bu hipoteze göre geçmiş ile hal ve gelecek insanüstü bir zekâ için bir anda görülebilir ve hesabedilebilir bir mahiyette olacaktır. Mekanik açıklamaların üniverselliğine ve objektifliğindeki kusursuzluğuna inanan âlimler, bilerek bilmiyerek, işte bu çeşit bir hipotez yapmışlardır. Daha Laplace bunu olanca açıklığiyle şöyle ifade etmişti: «Tabiatı canlandıran bütün kuvvetlerle onu terkibeden varlıkların karşılıklı durumunu muayyen bir anda bilen bir zekâ bu durumları matematik bir analiz altına alabilecek kadar da geniş olursa kâinatın, en büyük cisimlerinden en küçük zerresine kadar, bütün hareketlerini bir formülde toplıyabilir; o halde ki bu zekâ için kesinlikle bilinmiyecek bir şey kalmıyacak, geleceği de geçmiş gibi halde görecektir» [1]. Du Bois - Raymond da: «Dünyanın evrensel sürecinin matematik tek bir förmülle ve bütün atomlarının her andaki hız ve yönünü gösterecek hemzaman diferansiyel denklemlerin tek bir sistemiyle tabiat bilgimizin ifade olunacağı bir seviyeye varması tasavvur olunamaz bir

[1] Laplace, Introduction à la théorie analytique des probabilités (Œuvres complètes, cilt 7, Paris 1886. s. VI.)

şey değildir» diyor [1]. Huxley dahi aynı fikri daha somut olarak ifade eder: «Eğer tekâmülün esas fikri doğru ise, yani canlı ve cansız bütün dünya ilk nebülözlük zamanından beri moleküllerde mevcut kuvvetlerin muayyen kanunlara göre vâkı olan karşılıklı tesirlerinin bir muhassalası ise dünyanın daha ilk nebülöz âleminde bugünün meknî olarak (*potentiellement*) mevcut olduğu muhakkaktır; o halde nebülöz âlemindeki moleküllerin hassalarını bilen oldukça kuvvetli bir zekâ, faraza Büyük Britanyanın 1868 de yaşıyan favna (*faune*) sının halini, soğuk bir kış gününde insan nefesinin alabileceği hal kadar kesinlikle önceden bilebilir». Gariptir ki bu kabil bir doktrinde de gene zamandan bahsolunuyor, zaman kelimesi kullanılıyor, fakat zamanın mahiyeti hiç düşünülmüyor. Zaman mademki burada da hiçbir tesirde bulunmuyor ve hiçbir şey yapmıyor, o halde hiçbir şey değildir. Kökten mekanizm denebilecek olan bu doktrinde bir metafizik bulunuyor, ve bu metafizikte bütün realite ezelden mevcut oluyor ve bu realitedeki zâhirî süre, bütünü birdenbire bilmiyen bir zekânın sadece aczini ifade ediyor. Halbuki şuurumuz için süre, bundan büsbütün başka bir şey, en az tartışma götüren bir tecrübemizdir. Onu tersine doğru akıtılamıyacak ve geriye döndürülemiyecek bir akış gibi duyuyor; varlığımızın temeli ve münasebette bulunduğumuz şeylerin özü oldu-

---

[1] Du Bois-Raymond, Ueber die Grenzen des Naturkennens, Leipzig, 1892.

ğunu kuvvetle duyuyoruz. Yazık ki evrensel bir matematiğin manzarası gözlerimiz önünde boş yere parlatılıyor, halbuki tecrübemizi hiçbir sistemin ihtiyaçlarına feda edemeyiz, kökten mekanizmi de işte bunun için reddediyoruz.

Kökten finalizme gelince, bunu da kökten mekanizm kadar kabul edilemez görüyoruz. Biliyoruz ki finalite doktrini, meselâ Leibniz'de görülen son dereceye vardırılmış şeklinde eşya ve varlıkların ezelden mevcut bir programı gerçekleştirmelerini gerektiriyor. Fakat kâinatta önceden bilinemiyecek hiçbir şey, hiçbir icat, hiçbir yaratma yoksa zaman denilen şey burada da lüzumsuz ve faydasız demektir; çünkü, mekanizm doktrininde olduğu gibi, burada da *her şeyin ezelden mevcut olduğu* farz ediliyor ki bu tarzda anlaşılan bir finalizmaya tersine çevrilmiş bir mekanizm diyebiliriz. Çünkü bu da ilhamını aynı postulat'tan alıyor, şu farkla ki eşyanın tamamiyle zâhirî olan tevalisi boyunca aldığımız mahdut idraklerin akışında bize yol gösterdiğini iddia ettiği ışığı arkamıza koyacak yerde önümüze koyuyor; geleceğin cazibesi yerine geçmişin içtepi (*impulsion*) sini koyuyor. Fakat burada da olayların tevalisi ile akışı sadece bir görünüşten ibaret kalıyor. Meselâ Leibniz'in doktrinindeki zaman, beşerî bakımdan rölâtif, müphem bir idrake varıyor, eşyanın aslına nüfuz eden bir zihin için dağılacak bir sis gibi kalıyor. Bununla beraber, finalizm, mekanizm gibi sınırları kesin ve belli bir doktrin değildir, istenilen şekli alabilecek

gibidir. Mekanizm felsefesi ise ya alınacak veya bırakılacak gibidir. Eğer en küçük bir toz zerresi mekanik ilminin önceden bilemiyeceği derecede mahrek (*trajectoire*)inden azıcık ayrılır ve kendiliğinden hareket etmenin en küçük bir emaresini gösterirse bu felsefenin bırakılması lâzım gelir. Finalizm doktrini ise, tersine, kesin olarak hiçbir zaman bırakılamaz, bir şekli bırakılsa bile alınacak başka bir şekli kalır. Prensipi esasen psikolojik olduğu için de çok lâstiklidir, istenildiği tarafa o kadar çekilebilir ve bu itibarla o kadar geniştir ki sâf mekanizm doktrini bırakıldığı dakikada finalizm doktrininden bir şey muhakkak kabul edilmiş olur. Burada ortaya atacağımız tez işte bunun için finalizm doktrinine bir dereceye kadar herhalde iştirak edecektir. Şimdi bu doktrinden neyi alıp neyi bırakmak istediğimizi açıkça gösterebiliriz.

Hemen söyliyelim ki Leibnizvari finalizm son derece ufaltılarak daraltıldığı zaman bizce yanlış bir yol tutulmuştur. Bununla beraber finalite doktrininin tuttuğu yol budur. Bütün olarak alınan kâinat eğer bir plânın gerçekleşmesi ise bunun ampirik bir surette gösterilemiyeceği pek güzel hissedilir. Yine hissedilir ki böyle bir plân organikleşmiş dünya için müdafaa edilse bile bu dünyada her şeyin ahenkli olduğunu ispat etmek pek kolay değildir. Bunu olgulara sorarsak onlar da aynı şeyi söyliyeceklerdir. Meselâ tabiata bakarsak canlı varlıkların birbirlerine musallat olarak yaşadıklarını, olguların ve

tabiatın neresine baksak düzenin yanında düzensizlik, ilerlemenin yanında gerileme olduğunu görürüz. Yalnız denilecek ki ne madde, ne de hayatın bütününde görülemiyen ahenk acaba ayrı ayrı alınan organizmalarda yok mu? Meselâ her organizmada hayran olunacak bir iş bölümü, organlar arasında harikalı bir dayanışma, sonsuz bir karmaşıklık içinde mükemmel bir intizam görülmüyor mu? Ve bu mânada canlı varlıklar, cevherlerinde bulunan bir plânı gerçekleştirmiyorlar mı? Bakılırsa bu tez eski finalite tezini esas itibariyle daraltmaktan başka bir şey değildir. Burada canlı varlıkların birbirleriyle dayanışmış olduğu fikrini taşıyan *dış* (*externe*) bir finalite doktrini vakaa kabul edilmiyor, hattâ onunla alay bile ediliyor: otların inekler için, kuzunun kurt için vücut bulmuş olduğunu farz etmek saçmadır, deniyor; fakat buna karşılık bir *iç* (*interne*) finalite vardır; her varlık kendisi için vücut bulmuştur; her parça bütünün büyük menfaatiyle dayanışmış ve bir amaca göre duyarlıkla yoğrulmuştur, deniliyor. İşte uzun zamanlar klâsik bir hale gelmiş olan finalite görüşü budur. Finalizm burada canlı bir varlıktan fazlasını kucaklıyamıyacak derecede daraltılmıştır. Finalizmin bu suretle daraltılması şüphesiz kendisine indirilecek yumruklara daha az yer bırakmak için olacaktır.

Hakikatte ise buna daha çok mâruz olacak bir hale gelmiştir. Bizim tezimiz de her ne kadar pek kökten görülebilirse de finalite ya dışsaldır, yahut hiçbir şey değildir.

Filhakika en karmaşık ve en ahenkli olan bir organizmaya bakalım. Diyorlar ki buradaki unsurların hepsi bütünün büyük menfaatine çalışırlar. Pekâlâ, fakat unutmıyalım ki bu unsurların her biri bazı hallerde birer organizma olabilir ve bu küçük organizmanın mevcudiyetini büyük organizmanın hayatına tâbi kılmakla dış bir finalite prensipi kabul edilmiş olur ki daima iç bir finalite görüşü bu suretle kendi kendini yıkmış olmuyor mu? Bir organizma, kendi hesaplarına yaşıyan dokulardan mürekkep olduğu gibi dokuları yapan höcrelerin de bir nevi istiklâlleri vardır. Ferdin bütün unsurları ona tamamiyle bağlı olsalardı bu unsurlarda organizmalar görmek reddolunarak organizma ismi sadece ferde saklanır ve ancak o zaman bir iç finaliteden bahsolunabilirdi. Fakat herkes bilir ki bu unsurlar hakiki bir muhtariyete sahip olabiliyorlar. Meselâ kendilerini besliyen organizmaya saldıracak kadar istiklâllerini ileri götüren fagositleri ve «somatique» hücreler yanında kendilerine mahsus hayatları olan «germinale» hücreleri bir tarafa bırakalım, sadece harap olmuş bir dokunun yenileşme olgularını zikretmek kifayet eder: burada bir unsur, yahut bir küme unsur... normal zamanlarda küçük bir yer tutmuş, tâbi ve özel bir fonksiyondan başka bir şey yapmaz görünürken birdenbire çok daha fazla şeyler yapıyor ve hattâ bazı hallerde kendilerini bütünün dengi gibi tuttukları bile oluyor.

Vitalist teorilerin uğradıkları engel işte buradadır. Bu teorileri herkesin yaptığı gibi biz

de suale sualle cevap veriyorlar diye muaheze edecek değiliz. Hayati prensip *(principe vitale)* dedikleri bir prensiple vitalistlerin büyük bir şey izah etmedikleri şüphesizdir; fakat bu prensipin cehaletimiz üzerine asılmış ve icabında hiç olmazsa bunu hatırlatabilecek bir yafta hizmetini gören bir iyiliği olduğu muhakkaktır [1]; halbuki mekanizm felsefesi bunu unutturmak istiyor. Fakat hakikat şu ki vitalizmin durumunu en çok güçleştiren olgu, ne içten gelen sâf bir finalitenin, ne de mutlak surette ayrılmış bir ferdiyetin tabiatte olmamasıdır. Ferdin sentezine giren organikleşmiş unsurların da birer ferdiyetleri vardır; ve eğer fert, kendi hayati prensipine sahip olmak zorunda ise bunlar da ayrı ayrı kendi hayati prensiplerini istiyeceklerdir. Hattâ ferdin kendisi bile tamamiyle müstakil, diğer bütün varlıklardan tamamiyle ayrıl-

[1] Çağdaş Yeni-Vitalizmde filhakika gösterilecek iki cihet vardır: Burada bir taraftan halis mekanizmin yetmezliği tasdik ediliyor, ve bu tasdik meselâ Driesch ve Reinke gibi âlimlerden gelirse büyük bir otorite oluyor; diğer taraftan bu Vitalizmin üstüne (Driesch'in «*entelechies*» si, Renke'nin «*dominantes*» ları vesaire gibi) hipotezler koyuyor. Bunlardan en enteresanı muhakkak ki birinci kısmıdır. Driesch'in şu güzel etütlerine bakınız: (*Die Lokalisation morphogenetischer Vorgünge*, Leipzig, 1889; *Die organischen Regulationen*, Leipzig, 1903. *Naturbegriffe und Natururteile*, Leipzig 1904. *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig, 1905) ve Reinke'nin: (*Die Welt als That*, Berlin 1899; *Einleitung in die theoretische Biologie*, Berlin, 1901. *Philosophie der Botonik*, Leipzig, 1905).

mış değildir ki ona kendine mahsus bir «hayati prensip» bağışlıyabilelim. Ezcümle yüksek bir omurgalı (*vertébré*) nın organizması, bütün organizmaların en çok ferdîleşmişi olmakla beraber o da anasının vücudundan bir parça olan yumurtacık (*ovule*) la babasının vücudundan bir parça olan spermatozoidin teşkil ettiği bir yumurtanın gelişmesinden vücut bulmuştur; ana ve babanın cevherlerini taşıyan bu yumurta (yani telkih edilmiş yumurtacık) da bunlar arasında hakiki bir şirazeden başka bir şey değildir; ferdî organizma bir insan olsa bile bu da ana ve babanın çiftleşmiş vücutları üzerinde çıkmış bir tomurcuktan ibarettir. O halde ferdin hayati prensipi nerede başlayıp nerede bitiyor? Gitgide en uzak atalara kadar çıkarak bunların her biriyle ve hayat ağacının kökünde olduğu şüphesiz bulunan o küçük protoplazmamsı pelte kitlesi ile tesanütlü bulunuyor. İlk ata ile bir dereceye kadar yekvücut olan hayat prensipi bu atadan gelen bütün soylarla aynı derecede mütesanit oluyor. Bu mânadaki hayati prensip denebilir ki bütün canlılara görünmez bağlarla bağlı olarak kalıyor. O halde finaliteyi canlı varlığın fertliliğinde daraltmak iddiası boştur. Eğer hayat âleminde bir finalite varsa bütün hayatı görünmez tek bir sarışta kucaklıyan bir finalite olacaktır. Bütün canlılarda müşterek olan hayat, şüphesiz, birçok insicamsızlıklar ve birçok boşluklar gösterdiği gibi her canlı varlığın ferdîleşmesine hiç meydan vermiyecek derecede matematik

olarak *bir* de değildir. Bununla beraber bir tek bütün teşkil etmekten de geri kalmamıştır; o halde ya finalitenin basit ve sâf inkârına gitmek, yahut bir organizmanın parçalarını o organizmanın yalnız kendisiyle değil, canlı her varlığı diğer bütün varlıklarla tesanütlendiren hipotezi almak lâzımdır.

Kısası, finalite; ufaltılıp daraltılmakla daha kolay kabul edilecek gibi değildir. Bunun için hayatın içinde saklı bir finalite tasarlıyan hipotez ya toptan atılmalı, yahut büsbütün başka bir mânada tadil edilmelidir.

Gerek kökten finalizmin ve gerek kökten mekanizmin hataları, zekâmız için tabiî olan bazı kavramların tatbikını çok uzaklara götürmeleridir. Biz esasen ancak bir şey yapmak için düşünürüz. Zekâmız da iş kalıplarına göre yoğrulmuştur. Düşünce bir lüks, iş bir zarurettir. İş yapmak kendimize bir amaç göstermekle başlar, bunun için bir plân yapar, plânı gerçekleştirecek mekanizmanın öteberisine sonra geçeriz. Bu da nelere önem verip neleri hesaplıyacağımızı bilmekle olur. Bunun temini için ileriyi görmemize yarıyacak benzerlikleri tabiattan bulup çıkarmak lâzımdır. O halde bilerek veya bilmiyerek kozalite kanunu tatbik edilmek icabeder. Fazla olarak, yapıcı kozalite fikri kafamıza kuvvetle yerleştiği nispette mekanik bir kozalite şeklini alır. Bu son münasebet de ne kadar kesin bir zaruret ifade ederse o kadar matematik olur. Matematikçi olmak için zekâmızın mey-

lince gitmekten başka bir şeyin lâzım olmaması bu sebeptendir. Bu tabiî matematik meyli, diğer taraftan, aynı sebepleri aynı neticelere bağlamak yolundaki şuurlu alışkanlığımızın gayrişuuri bir desteğinden başka bir şey değildir; ve bu alışkanlığın beylik konusu meramın ilham ettiği işlere kılavuzluk etmek, yahut — yine aynı şey — bir örneğin yapılmasına elverişli hareketleri idare etmektir; biz geometrici doğduğumuz gibi zanaatçı (*artisan*) olarak doğuyoruz, hattâ zanaatçı olduğumuz için geometriciyiz. İnsan zekâsı, beşerî işlerin ihtiyaçlarına göre yoğrulmuş olduğu için hem maksatla, hem de hesapla ve vasıtaları bir gayeye uydurarak ve gittikçe geometrileşmiş bir mekanizmin tasarlamalariyle çalışır. Tabiat ister matematik kanunlarla idare olunan büyük bir makine gibi düşünülsün, ister bir plânın gerçekleşmesi gibi görülsün, her iki halde de zekânın birbirlerini tamamlıyan ve başlangıçları aynı hayati zaruretlerde bulunan iki temayülü, yani geometricilikle zanaatçılık sonuna kadar takibedilmiştir.

Bunun içindir ki kökten finalizm, kökten mekanizme birçok noktalarda pek yakındır. Bu doktrinlerin ikisi de varlıkların akışında, yahut da sadece hayatın gelişmesinde şeklin önceden keşfedilemez bir yaratılmasını görmekten kuşkulanırlar. Mekanizm doktrini realitede ancak birbirlerine benzer taraflara, yahut tekrarlara bakar; ve tabiatta «tıpkı, tıpkıyı hâsıl eder» den başka bir kanun olmadığı meylinin esiri kalır. Tabiattaki

geometri daha iyi meydana çıktıkça da bir şeyin kendi kendini yaratması daha güç kabul edilir. Bunun için önceden keşfedilmemezliği geometrici olmamız haysiyetiyle istemeyiz. Fakat artist olmamiz haysiyetiyle de muhakkak ki kabul ederiz, çünkü sanat yaratmayla yaşar, bu da kendi kendini yaratabileceğine dair içten bir inanışı gerektirir. Yalnız fayda gözetmiyen sanat, fayda gözetmiyen halis düşünce gibi, bir lükstür. Biz artist olmadan önce zanaatçıyız, ve ne kadar ilkel olursak olalım, her zaman, benzerliklerle tekrarlar, emsalini yapmak istediğimiz örnekler üzerinde çalışırız. İcadettiğimiz zaman bile bilinen unsurları yeni bir düzene koyar, veya koymayı tasarlarız. Bunun prensipi de: «tıpkıyı elde etmek için tıpkısına sahip olmak lâzımdır» formülünde toplanır. Kısası: finalite prensipinin kesin tatbikı, mekanik kozalitenin prensipi gibi, «her şey ezelden mevcuttur» sonucuna varır. Burada her iki prensip kendi dilleriyle aynı şeyi söyler, çünkü aynı ihtiyaca cevaptırlar.

İşte bunun içindir ki zamanı tamamiyle boş ve yazısız bir levha yapmakta uzlaşmışlardır. Hakiki süre ise varlıkları dişliyen ve üzerinde dişlerinin izini bırakan bir zamandır. Eğer her şey zamanın içinde ise her şey içten içe değişecek ve somut bir realite ayniyle asla tekerrür etmiyecektir. O halde tekerrür yalnız soyutta mümkündür: tekrarlanan şey duygularımız ve bilhassa zekâmızın realiteden ayırdığı şu veya bu taraftır, zekâmızın bütün çabalamalarını üzerinde toplıyan faaliyet-

lerimiz de ancak tekerrürler arasında hareket edebilir. Tekerrür eden bir şey üzerinde toplanan, sadece tıpkıyı tıpkıya eklemeğe uğraşan zekâ artık zamanı görmekten yüz çevirir, seyyalden tiksinir, dokunduğu her şeyi katılaştırır. Gerçek zamanı vakaa *düşünmeyiz*, fakat yaşarız, çünkü hayat zekâyı aşar. Tekâmülümüz ve bütün şeylerin tekâmülü hakkında halis süre içinde aldığımız duygu işte bu hayattadır; ve bu duygu zekâmızın etrafında karanlıklarda kaybolan müphem bir çevre halindedir. Mekanizm ve finalizm ancak merkezde parlıyan şuur odağını tanımakta uzlaşırlar. Unuturlar ki bu odak, etrafındaki çevrenin zararına olarak yoğunlaşma yoliyle teşekkül etmiştir, hayatın iç hareketini kavramak için de bütününü, şuurun katılaşmış kısmından ziyade seyyal kısmını kullanmak lâzımdır.

Doğrusu aranırsa bu çevre hakikaten mevcutsa, belirsiz ve bulanık olsa bile, feylesof için aydınlık odaktan çok daha önemli olmak lâzımdır. Çünkü, o olmasa odağın odak olduğunu bilemezdik, bize bunu tasdik ettiren şey aydınlık odağın etrafında bir çevrenin bulunmasıdır, zekâ dediğimiz şey de daha geniş bir kuvvetin yoğunlaşma yolu ile daralmasından ibarettir. Eşya üzerinde ve realitenin sathında yerleşen faaliyetimizi idarede bu müphem sezişin bir yardımı olmadığına bakılırsa bu sezişin, eşyanın yüzünde değil derinliğinde çalıştığına ihtimal verilebilir.

Kökten mekanizm ve finalizmin düşüncemizi hapsettiği çevrelerden çıktığımız anda rea-

lite yeniliklerin mütemadi bir fışkırması g
görünür ve bunların her biri daha beli
belirmez geçmişe karışır: zekâmız da realite
işte tam bu gemişe karıştığı anda bakar, çün
gözleri ezelden beri arkaya çevrilmiştir. İç h
yatımızı da bu gözle görür. Yaptığımız işlerd
her birine zahmetsizce öncüller (*antécédents*) bu
ve fiillerimizi bunların mekanik bir muhassal
sanır. Bu tarzdaki görüşte her fiil bir kastın
ya bir niyetin mahsulüdür. Her tarafta, ha
fiil ve hareketlerimizin tekâmülünde bile h
mekanizm ve finalizm mevcuttur. Fakat büt
şahsiyetimizi ilgilendiren ve hakikaten biz
olan bir fiil, bir kere vücut bulduktan son
her ne kadar öncülleriyle açıklanabilirse de ön
den asla keşfedilemez. Yeni olan bir fiil, bir ma
sadı gerçekleştirmekle beraber maksattan baş
bir şeydir; çünkü maksat, ancak geçmişi tekrar
mek ve onu yeniden derlemek tasavvuru ola
lir, o halde mekanizm ve finalizm burada fiil
hareketlerimiz üzerinden alınmış dış görüşlerd
başka bir şey değildir. Ve bu görüşler onların a
cak soyut tasavvurlarını çıkartır. Bizim faaliyet
rimiz ise mekanizm ve finalizm arasından sıyrılar
daha ötelere gider. Bir daha tekrar edelim: bu
ları söylemekle her fiil mutlaka kaprisli ve a
li olmıyan bir fiildir demek istemiyoruz. Ka
risle hareket etmek *önceden mevcut* iki yah
daha çok şıklar arasında mekanik olarak salla
mak ve nihayet bunlardan birisinde karar k
maktır, yoksa bir iç halini kemale getirme

tekâmül etmiş olmak değildir; bu hüküm ne kadar aykırı görülürse görülsün bu tarzda bir hareket iradeyi zekânın mekanizmasını taklidetmeye alıştırmaktır. Halbuki zekâyı taklidetmeye bakmıyan, gerçekten bizim olan, tekâmül eden bir fiil tedricî bir olgunlaşma yoliyle bilâkis öyle fiillere varır ki zekâ bunları ne kadar mâkul unsurlara ayırsa bütün unsurlarını asla bulamaz; çünkü hür fiil fikirlerle ölçülemez ve onun *aklî*'liği, içinde istenildiği kadar mâkullük bulunabilecek olan bu ölçülmemezliğin kendisiyle tarif edilmek lâzımdır. Bizim iç tekâmülümüzün karakteri işte bu hür oluştur. Hayatın tekâmülünün karakteri de şüphesiz böyle olacaktır.

Kendini çaresiz denecek derecede beğenmiş olan aklımız anadan doğma, veya sonradan kazanılmış bir hak ile hakikatin bütün ana unsurlarına doğuştan yahut kazanılmış bir surette sahip olduğunu sanır. Kendisine gösterilen yeni bir şeyi tanımadığını itiraf ettiği zaman bile cahilliğinin sadece bu yeni şeyi eskiden bildiği kategorilerden hangisine koyabileceğini bilmemekten geldiğine inanır. Her yeni şey gibi bu yeni şeyi de açıklamaya hazır olan eski gözlerden hangisine koyacak? Ona hangi hazır elbiseyi giydirecek? O, bu mu, şu mu, yoksa o mu? diye düşünür. Buradaki bütün «bu», «şu» ve «o» lar bizim için daima ölçebildiğimiz ve anladığımız şeylerdir. Yeni bir şey için tamamiyle yeni bir kavram, yeni bir düşünme yolu yaratmak fikri bizi son derece kuşkulandırır. Bununla beraber

felsefe tarihi baştanbaşa sistemlerin ebedî
pışmalarını, hazır elbiselere benziyen kavraml
mıza realitenin sokulmasının kesin imkânsızlığ
ve bunun neticesi, ısmarlama kavramlar yapn
zaruretini gösterir. Fakat aklımız böyle bir uc
öbür uca gitmektense alçaktan gelen bir kuru
la sadece *izafi* (*relatif*) yi bildiğini ve mutl
bilmek şanından olmadığını (son söz oln
üzere) söylemeği tercih eder. Fakat başlan
kabîlinden olan bu sözler ona alışmış oldu
düşünme metodunu korkusuzca tatbik etmeğe
«mutlak» a sözde dokunmamak bahanesiyle bü
meseleler hakkında mutlak hükümler verm
engel olmaz. Nitekim reeli bilmek, bunun
örneğini (*Idée*) bulmağa, yani evrensel il
mânen sahipmişiz gibi eskiden bildiğimiz ha
bir kadroya sokmağa bağlıdır teorisini ilk d
ortaya atan da Eflâtun olmuştur. Her yeni ş
daima eskiden bilinen şeylerden birine sokm
düşünmekle yoğrulmuş olan insan zekâsı için
inançtan daha tabiî bir şey olamaz, hattâ de
bilir ki biz hepimiz Eflâtuncu doğarız.

Yalnız bu yolda düşünmenin aczi, ha
teorilerinde olduğu kadar hiçbir yerde bu de
ce açık görünmez. Genel olarak omurgalıl
hususiyle insan ve zekâ yönünde tekâmül ec
Hayat, organikleşmenin özel tarziyle uyuşmı
birçok unsurları yolu üzerinde bırakmağa ve b
ları, ileride görüleceği gibi, diğer gelişme yönl
ne tevdi etmeğe mecbur olduğundan hayati f
liyetin hakiki mahiyetini bulmak için bu uns

ların hepsini aramak ve zekâ ile kaynaştırmak lâzımdır. Hem de bu aramada, şuurumuzun zekâ denilen aydınlık odağını çevreliyen müphem kısmın da bize yardım ettiğini göreceğiz; organlaşmamıza has şekilde daralmış ve bize kaçak olarak geçmiş olan bu faydasız şuur çevresi hakikatte tekâmül eden esasın bir kısmından başka ne olabilir? Düşüncemizin zihnî şeklini genişletecek alâmetleri de burada aramalıyız; kendi kendimizi aşmak için lâzım gelen hamleleri de buradan alacağız. Hayatı bütün halinde tasarlamak, tekâmülü esnasında bizde bırakmış olduğu basit fikirleri birbiriyle kaynaştırmak değildir; parça bütüne, mazruf zarfa, hayati ameliyenin artığı bu ameliyenin kendisine nasıl müsavi olur? Hayatın tekâmülünü Spencer gibi «mütecanisten gayrimütecanise geçmek» suretiyle tarif ettiğimiz yahut zekânın parça bilgilerini birbirleriyle sentezliyerek başka bir kavram elde ettiğimiz zaman işte öyle bir vehimde bulunuyoruz. Hem de tekâmülün vardığı noktalardan yalnız birine, şüphesiz başlıca noktalarından birine yerleşiyoruz; fakat bu nokta tekâmülün vardığı tek nokta değil ki; hattâ bu noktada bulunan bütün şeyleri bile tamamiyle almıyoruz; zekâ, kendisini ifade eden bir, yahut iki kavramı alıyor ve bu parçayı bütünün yerine koyuyor, hattâ bütünü aşan bir şey gibi gösteriyoruz! Daha doğrusu tekâmül hareketinin vardığı noktalardan birinde yerleşiyor ve bu noktada bulduğumuz bütünü

bir kül gibi gösteriyor, kavramlarımızı ona göre yapıyoruz; halbuki bu «bütün» tekâmül hareketinin ancak bugünkü bir safhasıdır! Hakikat şu ki burada bütün zekâyı almak ne fazla, ne de kâfidir. Tekâmülün vardığı diğer noktalarda bulduğumuz şeyleri de bu nokta ile karşılaştırmak lâzımdır. Bu muhtelif ve birbirlerinden uzaklaşmış unsurlari birbirlerinin tamamlayıcıları olan hulâsalar gibi düşünmek icabeder. Tekâmül hareketinin hakiki mahiyetini ancak o zaman sezeceğiz, hem de ancak sezebileceğiz, çünkü biz daima tekâmül etmiş olanla ilgiliyiz ki bu, tekâmülün kendisi değil neticesidir.

Bizim boyladığımız hayat felsefesi işte bu mahiyettedir. Bu felsefe hem mekanizmi, hem de finalizmi aşmak iddiasındadır; yalnız yukarda söylediğimiz gibi, birinci doktrinden ziyade ikinci doktrine yakındır. Bu nokta üzerinde durmak ve finalizme hangi cihetten benzeyip hangi cihetten benzemediğini daha açık tâbirlerle göstermek faydasız olmıyacaktır.

Bizim felsefemiz kökten finalizm kadar açık olmamakla beraber organikleşmiş dünyayı ahenkli bir bütün gibi gösterecektir. Yalnız bu ahenk denildiği kadar mükemmel değildir. Bizim tasarladığımız organikleşmiş dünya birçok ahenksizlikler kabul eder, çünkü her nevide hattâ her fertte hayatın tam ve bütün hamlesinden ancak bir parça vardır, ve bu hamleyi kendi çıkarına kullanmağa yatkındır; *intıbak (adaptation)*

da buna bağlıdır. Bunun için nevi ve fert ancak kendilerini düşünürler, hayatın diğer şekilleriyle çarpışma ihtimali de buradan gelir. Öyle ise ahenk fiilen (*en fait*) değil, hükmen (*en droit*) vardır; demek istiyorum ki asli (*originel*) hamle müşterek bir hamledir, ve yukarlara çıkıldıkça türlü temayüllerin birbirlerini gittikçe tamamlar gibi oldukları görülür. Tıpkı dört yol ağzında ayrı yönlere dağılan ve esasen hep aynı ve tek bir esişten gelen bir yel gibi. Ahenk, daha doğrusu, «tamamlayıcılık» (*la complémentarité*) geçim tarzlarından ziyade temayüllerde kabataslak görünür. Ve bilhassa ileride bulunmaktan ziyade (finalizmin en çok aldandığı nokta burasıdır) geride bulunur. Müşterek bir temayülde değil, hayat hamlesinin ayniyetinden gelir. Bu sebepten hayat için beşerî mânada bir amaç göstermek boştur. Bir amaçtan bahsetmek, gerçekleşmekten başka bir şey beklemiyen önceden mevcut bir model tasarlamaktır. Bunu yapmak her şeyin ezelden mevcut olduğunu, geçmişin, halde okunabileceğini farz etmek; hayatın hareket ve tekâmül ederken, zamanın dışında yerleşen zekâmız gibi hareket ettiğine inanmaktır. Hayat ise ilerler, sürüp gider. Geçilmiş bir yolun üzerine bir göz atarak yönünü tâyin etmek ve bu tâyini psikolojik tâbirlerle kaydederek bir amacın takibi varmış gibi bahsetmek şüphesiz daima mümkündür. Buna biz de iştirak ederiz. Fakat geçilecek yola gelince bunun hakkında insan aklının söyliyeceği bir şey yoktur, çünkü

bu yol onu kat'eden amel ile beraber yaratılır ki amelin yönünden başka bir şey değildir.

İmdi tekâmülün her anı psikolojik bir yoruma elverişli olmak icabeder, ve bu yorum, bizim bakımımızdan en iyi bir yorum olmakla beraber tekâmülün ancak kat'etmiş olduğu yönler için mânalıdır. Bizim teklif edeceğimiz finalist yorum ise hiçbir zaman geleceğin bir keşfi gibi alınmamak lâzımdır. Buradaki keşif, geçmişi, halin ışığı altında bir nevi görmektir. Kısası şu ki, finalitenin klâsik anlayışı hem pek fazla, hem pek az iddialı; hem fazla geniş, hem de fazla dardır. Hayatı zekâ ile açıklamak hayatın mânasını aşırı derecede daraltmaktır; hiç olmazsa bizim kendimizde bulduğumuz zekâ, tekâmülün geçtiği yol üzerinde teşekkül etmiş, daha geniş bir hayattan ayrılmış bir parça, daha doğrusu yükseklik ve derinliği olan bir realitenin bizzarure sathi bir yankısından başka bir şey değildir. Hakiki bir finalizm daha tazammunlu olan bu realiteyi yeniden kurmak, daha doğrusu, eğer mümkünse basit bir keşifte kavramaktır. Fakat, diğer taraftan realite, «tıpkıyı tıpkıya bağlamak» melekesi olan ve bu tekrarları yapan zekâyı aştığı için şüphesiz yaratıcıdır, yani kendini aşan ve genişleten sonuçlar doğurucudur. Öyle ise bu sonuçlar kendisinde önceden mevcut değildir, o halde onları gaye olarak da alamazdı; fakat sonuçlar bir kere husul bulduktan sonra, bunlar da bir örneği gerçekleştirmiş olan bir fabrika işi gibi, akli bir

yoruma gelebilirler. Kısası, finalite teorisi tabiata zekâ koymakla yetindiği zaman çok uzağa gitmiyor; fakat geleceğin hal içinde bir fikir, veya amaç şeklinde önceden mevcut olduğunu farz ettiği zaman fazla uzağa gidiyor. Bundan başka kusuru aşırılık olan ikinci tez, kusuru eksiklik olan birinci tezin mantıki bir neticesidir. Tabiata zekâ yerine ondan daha ihatalı realiteyi koymak lâzımdır, çünkü zekâ bu realitenin mahdut bir kısmıdır. Bu yapılınca istikbal halden fazla bir şey gibi görünecek, halin içinde önceden tasarlanmış bir amaç olmaktan çıkacaktır. Bununla beraber istikbal bir kere gerçekleştikten sonra halin onu açıkladığı kadar o da hali açıklar, hattâ daha fazlasını yapar; o vakit bir netice gibi düşünülmekten ziyade bir amaç gibi mülâhaza edilmek icabeder. Zekâmız, alışmış olduğu bakımdan, istikbali bu tarzda soyut olarak mülâhaza etmekte haklıdır.

Bu takdirde sebebin yakalanamaz bir şey gibi görünmesi doğrudur. Hayatın finalist teorisi de zaten açık ve tam her türlü tahkikten kaçmaktadır. O halde denecek ki siz de aynı yönde daha ileri giderseniz bu ne olacak? İşte zorunlu bir istitrattan sonra esas saydığımız meseleye yine geldik; mesele şöyleydi: mekanizmin yetersizliği olgularla ispat olunabilir mi? Biz diyoruz ki bunun ispatı mümkünse bu, ancak tekâmülcü teoriye açıkça yerleşmekle olur. Mekanizm eğer tekâmülü açıklamağa yeter değilse bu yetersizliği ispat edecek

vasıtanın klâsik finalizmde durmak, yahut onu daraltıp küçültmekte olmayıp, tersine, ondan daha ileriye gitmekte olduğunu göstermek zamanı gelmiştir.

Yapacağımız ispatın prensipini hemen gösterelim: biz diyoruz ki hayat, daha başlangıcından itibaren, birbirlerinden uzaklaşan tekâmül yollarına ayrılmış tek bir ve aynı hamlenin devamıdır. Bir sıra yaratmaların toplanmalariyle bir şey büyümüş ve gelişmiştir. Yine bu gelişmedir ki bir hadden fazla büyüyemiyen, büyüdüğü takdirde aralarında uzlaşmıyacak olan temayülleri dağıtmıştır. Filhakika hayatın tekâmülünü binlerce yüzyıllık şekil değiştirmeler (*transformations*) geçirmiş tek bir fertte, yahut da birbirlerini tek bir yol üzerinde takibeden birçok fertlerde tasarlamağa hiçbir engel yoktur. Tekâmül, denebilirse, bu her iki halde, ancak bir boyutlu olacaktı. Fakat hakikatte biribirlerinden uzaklaşan yollar üzerinde milyonlarca fertler vasıtasiyle olmuş, ve bu yolların her biri bir dört yol ağzına vararak buradan yeni yollara ayrılmış ve böylece alabildiğine gitmiştir. Bizim hipotezimiz eğer esaslı, ve bu muhtelif yollarda çalışan temelli sebepler psikolojik mahiyette ise, birbirlerinden çoktan beri ayrılmış arkadaşların birbirlerini unutmamaları gibi, bunların da türlü sonuçlara varmalarına rağmen müşterek bir şeyi saklamaları icabeder. Yollar istediği kadar çatallansın, yan yollar istediği kadar açılsın, hepsi de ilk ve ana

hamlenin tesiri ile devam etmektedir; çünkü bütünün parçalarında bütünden bir şeyin kalması lâzımdır, hattâ bu müşterek unsur bu suretle belki de pek muhtelif organizmalarda aynı organların bulunması suretiyle gözle görülebilecek gibi de olabilir. Şimdi mekanizmin gerçek olduğunu bir an için olsun farz edelim: bu takdirde tekâmül, üst üste gelen tesadüflerden husule gelecek, ve her yeni tesadüf, canlı varlığın bugünkü şeklini vücuda getiren eski faydalı tesadüflerin hepsine elverişli olacak bir ıstıfa yaptığı takdirde muhafaza edilecektir. Halbuki birbirlerinden tamamiyle farklı iki tesadüf serisi ile birbirlerinden tamamiyle farklı iki tekâmülün birbirlerine benzer sonuçlara varması için ne kadar şans olmak lâzımdır? İki tekâmül yolu birbirlerinden ne kadar uzaklaşırsa tesadüfle vâkı olan dış tesirlerin, veyahut yine tesadüfle vâkı olan içten değişmelerin bu yollar üzerinde aynı aygıtları vücuda getirmekte âmil olmaları ihtimali o derede azalır. Hele hayat hamlesinin çatallandığı zamanda bu aygıtlardan bir eser yoksa bu ihtimal büsbütün zayıflar. Halbuki bizim hipotezimizde bu benzerlik tam tersine tabiî olacak, ve tekâmülün son yollarına kadar kaynaktan alınmış hamleden bir şey bulmak icabedecektir. *O halde halis mekanizm reddolunabileceği gibi hayatın birbirlerinden uzaklaşmış tekâmül yolları üzerinde türlü vasıtalarla birbirlerinin aynı olan birtakım aygıtlar yaptığı da gösterilebilirse bizim anladığımız mânada finalite bir cihetten ispat*

olunabilir bir hale gelecektir. Fazla olarak, bura daki delilin kuvveti seçilmiş tekâmül yollarını birbirlerinden olan uzaklıklarının ve bu yolla üzerinde bulunacak birbirlerine benzer yapıları karmaşıklık dereceleri ile mütenasip olacaktır.

Denecek ki yapının benzerliği hayatı tekâmü ettirmiş olan genel şartların hep aynı olmasını bir sonucudur. Yine denecek ki bu sürekli dı şartlar, geçici dış tesirlerin ve tesadüfi iç değiş melerin başkalıklarına rağmen bu veya şu ay gıtın yapıcı kuvvetlerine aynı yönü verecekti Doğrusu aranırsa biz *intıbak* kavramının za manımız ilminde oynadığı rolü bilmiyor de ğiliz. Biyoloji âlimleri de bu kelimeyi ayn surette kullanıyorlar. Bunlardan birtakımların göre dış şartlar canlı cevherde yaptıkları fiziko şimik değişiklikler vasıtasiyle organizmin bell bir yönde değişmesine doğrudan doğruya tesi ediyor. Meselâ Eimer'in hipotezi bu mahiyette dir. Daha çok Darwin'ciliğe sadık olan diğer bi yoloji âlimleri de diyorlar ki dış şartları tesiri doğrudan doğruya olmayıp doğuş tesa düfünün çevresine daha iyi intıbak ettirdiği bi nev'in mümessillerine yaşama yarışında elverişl olması dolayısiyledir; başka bir deyimle: bunlar dan birtakımları dış şartlarda pozitif bir tesir birtakımları da negatif bir tesir görüyorlar, bi rinci hipotezde dış şartlar değişmelere sebebolur ikinci hipotezde intıbak etmiyenleri ortadan kal dırır. Fakat her iki hipotezde de organizmanın kendi mevcudiyet şartlarına tam bir intıbakın

dış şartların tâyin ettiği sanılır. Mekanizme karşı en kuvvetli kanıt olarak çıkarabileceğini sandığımız yapı benzerliklerini bu müşterek intıbak ile mekanik olarak izah etmeğe şüphesiz yeltenilecektir. Bunun için burada «intıbak» tan çıkarılacak açıklamayı neden yetmez gördüğümüzü teferruata geçmeden önce kabataslak hemen söylemek lâzımdır.

Her şeyden önce söyliyelim ki şimdi anlattığımız iki hipotezden müphem olan yalnız ikincisi değildir. İntıbak etmemiş olanları otomatik olarak ortadan kaldırdığını söyliyen Darwin'ci intıbak fikri vakaa basit ve açıktır. Fakat buna karşılık tekâmülün düzencisi olan dış şartlara tamamiyle negatif bir tesir atfettiği için, ileride görüleceği gibi, karmaşık aygıtların düz bir çizgi boyunca tedricî gelişmelerini açıklamakta güçlüklere uğrıyacaktır. Meselâ tekâmülün birbirlerinden uzaklaşan yolları üzerinde görülen son derecede karmaşık organların yapılarındaki aynîliği açıklamak istediği zaman ne yapacaktır? Tesadüfle olan bir değişme, ne kadar küçük olursa olsun, fizikî ve kimyevi birçok küçük sebepler ister. Karmaşık bir yapının vücuda gelmesi için olduğu gibi tesadüfle olan değişmelerin bir araya toplanması için de son derece küçük sayısız sebeplerin yardımı lâzımdır. Hepsi de tesadüfle olan bu sebepler zaman ve mekânın türlü noktalarında ayniyle ve aynı tertipte mütemadiyen nasıl vukua gelebilir? Bunu kimse iddia edemez, hattâ Darwin'ciler bile olsa olsa aynı sonuçlar

türlü sebeplerden gelebilir, aynı bir yere birçok yollar götürür demekle kalacaklardır. Fakat mecaza kapılmıyalım. Varılan yer kendisine varılmak için geçilen yolun şeklini çizemez; organik bir yapı, tekâmülün kendisine varmak için geçirmeye mecbur olduğu değişiklikleri bir araya toplamasından başka bir şey değildir. Hayati rekabet ve tabiî ıstıfa (*selection naturelle*) kanunları meselenin bu kısmını çözmek için bize hiçbir yardımda bulunamaz; çünkü burada ortadan kalkmış olanla uğraşmıyor, sadece hıfzedilmiş bulunana bakıyor, ve görüyoruz ki müstakil tekâmül yolları üzerinde birbirleri üzerine yığılmış tedricî tesirlerin birikmesiyle birbirlerinin aynı olan yapılar teşekkül etmiştir. Sebeplerin sayılamıyacak kadar çok ve sonucun son derecede karmaşık olduğu bir yerde, tesadüf bir düzende ve tesadüfi olarak vâkı olan sebeplerin birçok defalar aynı sonuca varmaları nasıl farz olunabilir?

Mekanizmin prensipi: «Aynı sebepler, aynı sonuçlar verir» formülüdür. Vakaa bu prensip aynı sonuçların aynı sebepleri olmasını daima gerektirmez; bununla beraber sebepler, husule getirdikleri sonuçlarda görülebilir kaldığı ve bunların yapıcı unsurlarını teşkil ettiği yerlerde bizi bu formülün sonucuna sürükler. Nitekim ayrı noktalardan hareket ederek kırlarda istedikleri gibi dolaşan iki kimse birbirleriyle pekâlâ buluşabilirler ve buna her vakit imkân vardır. Fakat bu tarzda dolaşırlarken her ikisinin de

hep aynı kıvrımları yapmaları akla yakın bir şey olmaz. Hele dolaşılan yollar iki taraftan daha karmaşık kıvrımlar gösterirse bunların hep aynı olmaları büsbütün garip olur. Bir de bu kıvrımlar son derece karmaşık olursa arada aynîlik olması tamamiyle imkânsızlaşır. Şimdi bir de her biri bir nevi organizma olan ve belirli düzenlerde binlerce hücreler taşıyan bir organın tekâmül yolunda yaptığı kıvrımlar düşünülürse kırlarda dolaşanların yaptıkları kıvrımlar ne kadar basit kalır?

Şimdi ikinci hipoteze geçerek meseleyi nasıl çözdüğünü görelim. İntıbak, sadece intıbak etmemişlerin ortadan kalkmasından ibaret olmıyacak, aynı zamanda organizmayı kendi kalıplarına göre döken dış şartların pozitif bir mahsulü olacaktır. Bu sefer filhakika sonuçların birbirlerine benzemeleri sebeplerin birbirlerine benzerliğiyle açıklanacaktır. Burada görünürde sâf mekanizm içinde bulunacaksak da meseleye daha yakından baktığımız zaman göreceğiz ki bu açıklama tamamiyle sözdedir ve yine kelimelere aldanılmıştır; bu açıklamanın bütün yapmalığı da «intıbak» kelimesini aynı zamanda birbirlerinden başka iki mânada kullanmaktan gelmiştir.

Aynı bir bardağa evvelâ su, sonra da şarap koysam, hep aynı şekli alırlar, buradaki şekil benzerliği mazrufun zarfa ayniyle intıbakından gelir. Bu mânada intıbak, mekanik bir yerleşme demektir. Çünkü maddenin intıbak

edeceği şekil önceden mevcut ve belli olduğundan maddeye sadece şeklini vermiştir. Fakat bir organizmanın, içinde yaşamak zorunda bulunduğu şartlara intıbak etmesi zaruretinden bahis olunduğu zaman bu misalde olduğu gibi önceden mevcut bir şekil var mıdır? Muhitin şartları hiç de hayatın bunlara yerleşeceği ve şekillerini ona göre alacağı bir kalıp değildir. İşte burada da bir benzetişe aldanılıyor. Halbuki ortada hiçbir şekil yoktur. İçinde bulunduğu şartlara göre kendine bir şekil vermek hayata aittir, hayatın bu şartlardan istifade ederek zararlı olanlarını tesirsiz bırakıp faydalı olanları alması ve sonunda dış tesirlere hiç benzemiyen bir mekanizma yaparak bunlara karşı koyması lâzımdır. İntıbak burada *tekrar etmek* değil, tekrardan büsbütün başka bir şey olan *karşı koymak*, davranmak mânasınadır. Bunlardan başka bir de geometride kullanılan bir intıbak vardır; intıbak burada bir geometri problemini halletmek için teoremin intıbak ifadesinin şartlarına uymaktır. Türlü tekâmül yollarının birbirlerine benzer şekillere neden vardığını bu tarzda anlaşılmış bir intıbakın açıklamasını ben de isterdim; yalnız aynı mesele aynı çözüm şeklini davet ettiğinden geometri probleminin çözümünde olduğu gibi burada da araya şuurlu bir faaliyet, hiç olmazsa aynı tarzda hareket eden bir sebep koymak gerekecek ve bu sebep ancak finalite olabilecektir. Hem de bu finalite antropomorfik unsurlarla çok daha yüklü bir finalite olmak lâzım gele-

cektir. Bir kelime ile söylersek burada konuşulan intıbak eğer dış şartların çukur olarak verdiklerini yalnız çıkık olarak tekrar eden sadece alıcı bir intıbak ise bu intıbak kendisine yaptırılmak istenen şeylerden hiçbirisini yapmıyacaktır. Yok, bu intıbak eğer sadece alıcı olmayıp da yapıcı ve dış şartların koyduğu meseleleri hesabederek çözebilecek gibi ise bizden daha ileri, hattâ bize kalırsa, fazla ileri gidilmiştir. Yalnız hakikat şu ki intıbakın bu iki mânasının birinden diğerine meşru olmıyan bir şekilde geçiliyor, ve ikinci mânadaki intıbak, suçüstü yakalandığı zaman, daima birinci mânadaki intıbaka sığınılıyor. İlmin kullandığı pratiğe hakikaten yarıyan vakıa ikinci mânadaki intıbak ise de felsefesini tedarik eden çok kere birinci mânadaki intıbak oluyor. Halbuki özel bir intıbak olgusundan bahsolunduğu zaman intıbak süreci dış şartlardan mümkün olan en iyi faydalanmayı sağlıyacak bir makine yapmak için organizmanın sarf ettiği bir ceht olarak gösteriliyor; genel olarak bahsedildiği zaman da tarafsız bir madde tarafından pasif bir tarzda alınmış dış şartların bir neticesi, bir damgası olarak gösteriliyor.

Şimdi misallere gelelim. Burada ilkönce nebatlarla hayvanlar arasında genel bir karşılaştırma yapmak lâzım. Bu yapılınca da nebat ve hayvanlarda cinsiyet yönünde vücut bulmuş olan paralel ilerleyişi görmemek kabil mi? Yüksek nebatlardaki ilkah işi hayvanlardakinin aynı olduğu gibi, cinsel birleşmeden önce duyu ve ya-

pıları farklı olan iki yarım nüveler (*demi-noyaux*) birleşmelerini mütaakıp iki tarafta da birbirlerine muadil oluyor; cinsî unsurların hazırlanmaları dahi birbirlerine benzer şartlar takibederek esas itibariyle *chromosomes* sayısının azalmasına ve *chromatique* cevherin bir miktarının atılmasına bağlı kalıyor [1]. Hayvanlar ve nebatlar ayrı yollarda tekâmül etmiş, birbirlerine benzemez hal ve şartlara uğramış, çeşit çeşit engellerle karşılaşmışlardır. İşte birbirlerinden uzaklaşan yönlerde giden iki büyük seri: her birinin boyunca yüz binlerce sebepler bunların şekil ve fonksiyonlarındaki tekâmülü vücuda getirmek için toplanmış ve birbirlerine karışmıştır. Bununla beraber son derecede karmaşık olan bu sebepler nebat ve hayvanlarda aynı sonucu doğurmuşlardır. Şimdi bu derece karmaşık bir sonucun bir «intıbak» olayı olduğunu söylemek için çok cesaret ister. İki cinse ayrılmak suretiyle olan doğurmanın faydası aşikâr olmadıktan başka en seçme zekâlar bile bunu bin bir türlü yorumlar yaparken ve hattâ nebatların cinsiyetinde olsun tabiatın vazgeçebileceği bir lüks görülürken artık intıbaktan nasıl bahsolunabilir? Hele dış şartların baskısına nasıl başvurulabilir [2]?

[1] P. Guérin, *Les connaissances actuelles sur la fécondation chez les Phanérogames*, Paris, 1904, s. 144-148, Cf. Delage, *L'Hérédité*, 2 ème edition, 1903, s. 140 ve aşağısı.

[2] Möbius, *Beiträge zur Lehre von der Fortpflanzung der Gewächse*, Iena, 1897. Bilhassa, s. 203-206 Cf. Hartog, *Sur les phénomènes de reproduction* (*Année biologique*, 1895, s. 707-709).

Bu derece ihtilâflı olgular üzerinde sözü uzatmak istemiyorum. «İntıbak» tâbirinin iki mânaya gelişi ve aynı zamanda mekanik kozalite ve antropomorfik finalitenin bakımlarını aşmak zoru daha basit misallerde daha açıkça görünecektir. Finalite doktrini tabiatın çalışışını zeki bir işçinin çalışışına benzetmek için daima duyu organlarının şaşılacak yapılarından istifade etmiştir. Fazla olarak, bu organlar ilkel bir şekilde aşağı hayvanlarda da vardır, tabiat da bize en basit organizmaların «tache pigmentaire» i ile omurgalı hayvanların son derece karmaşık gözleri arasında her türlü mutavassıtları gösterdiğinden tedricî bir mükemmelliği tâyin eden tabiî ıstıfanın tamamiyle mekanik rolü burada da pekâlâ ileri sürülebilir. Hâsılı intıbakı ileri sürmek hakkını verebilecek bir olgu varsa o da budur. İki cinse ayrılma suretiyle vâkı olan doğurmanın rolü, bu rolün mânası ve kendisini vücuda getiren şartlara bağlıyan münasebet, pekâlâ söz götürebilir; fakat gözün ışık ile münasebeti meydandadır, burada intıbaktan bahsolunduğu zaman ne demek istendiği bilinmek lâzımdır. Eğer biz bu imtiyazlı olayda etraftan ileri sürülen prensiplerin yetmediğini gösterebilirsek dâvamızın delili birdenbire oldukça yüksek bir genellik kazanacaktır.

Finalite avukatlarının üzerinde daima durdukları bir misali, yani insan gözü gibi bir gözün yapısını alalım: bu avukatlar pek karmaşık olan göz aygıtındaki bütün unsurların biribirle-

rine şaşılacak kadar bağlı olduklarını göstermekte güçlük çekmemişlerdir. Meselâ «Causes finales» adlı pek tanınmış bir eserin sahibi olan Paul Janet, görmek olayının vâkı olması için neler lâzım geldiğini anlatır: «Göz akı dediğimiz sert tabaka (*sclérotique*) ya ziya huzmelerinin girebilmesi için yüzünün bir noktası saydam olmalı.. gözün korneası göz çukuru (*orbite de l'œil*) deliğine tamamiyle tekabül etmeli... saydam deliğin arkasında bir toplanma yeri (*lieux convergents*) bulunmalı... Karanlık oda (*chambre noire*) nın bitiminde ağsı tabaka (*la rêtine*) olmalı [1]; sinir zarına (*la membrane nerveuse*) mihverleri yönünde giden ışıkların başka bir ışığın gelmesine meydan bırakmıyan ve sayılmıyacak kadar çok olan saydam konikler (*les cônes transparents*) ağsı tabakaya dikey olmalıdırlar, vesaire vesaire, [2]». Bu müdafaaya karşı verilen cevap, finalite avukatını tekâmülcü hipoteze yerleşmeye davet etmek olmuştur. Hakikaten de insan gözündeki binlerce unsurların bir fonksiyon birliği halindeki insicam ve tesanütleri düşünülürse gözde her şey bir harika gibi görünür. Fakat görme fonksiyonu başlangıcından, meselâ haşlamlılar (*l'infusoire*) dan alınmak lâzımdır. İnsan gözündeki o karmaşık fonksion burada bir *tache pigmentaire*'in sadece ışığa karşı (hemen sırf kimyasal) bir duyarlığı olarak görülür. Başlan-

[1] Paul Janet, *Les causes finales*, Paris, 1876, s. 83.

[2] *Aynı eser*, s. 80.

gıçta tesadüfi bir olgudan başka bir şey olmıyan bu fonksiyon, sırf canlı varlığa sağladığı faydalar ve ıstıfaya dayanak olmak sayesinde organa — bilinmiyen bir mekanizm ile doğrudan doğruya veya dolayısiyle — beraberinde fonksiyonun bir de tekemmülünü sürükliyen, hafif bir karmaşıklık getirebilir. İnsan gözünün tedricî teşekkülü böylece mekanik dışında hiçbir sebebi karıştırmadan, sırf fonksiyon ile organ arasındaki sayısız tesir ve aksi tesirler vasıtasiyle de pekâlâ açıklanabilir.

Gerek finalite ve gerek mekanizm doktrinlerinin yaptıkları gibi mesele eğer birdenbire fonksiyon ile organ arasına konulursa hakikaten güç çözülür. Çünkü organ, fonksiyon tâbirleri bir cinsten değildir, ve biribirlerini o kadar iyi doğurabilirler ki aralarındaki münasebeti ifade etmek istersek mekanizm doktrininin istediği birinciden mi, yoksa finalite tezinin istediği gibi ikinciden mi başlamak daha doğru olacağını tecrübelerden önce söylemek mümkün değildir. Fakat karşılaştırma önce aynı mahiyette olan iki organ arasında yapılırsa tartışma büsbütün başka bir şekil alabilir ve bu sefer gittikçe daha akla yakın bir çözüme doğru yavaş yavaş yol alınabilir, tekâmülcü hipoteze kesin olarak yerleşildiği nispette meselenin çözümüne varılmak ihtimali de o nispette artar sanıyorum.

İşte omurgalı bir hayvanın gözü ile yumuşakçalardan deniztarağı denilen istiridye nev'inden bir hayvanın gözünü alalım. Bunların ikisinde de

birbirlerine benzer unsurlardan mürekkep aynı esasi kısımlar vardır. «Deniztarağı» nın gözünde bir ağ tabakası, bir saydam tabaka ve bizim gözümüzde olduğu gibi hücrevi yapıda bir cam tabaka vardır. Bu gözde bizim gözlerimizde görülüp de omurgasız hayvanların gözlerinde genel olarak tesadüf edilmiyen hani şu ağ tabakası unsurlarında hayallerin tersine çıkmaları özelliği bile vardır. Yumuşakçaların kaynağı hiç şüphe yok söz götürür, fakat hangi oya bağlanılırsa bağlanılsın, yumuşakçalar ile omurgalıların, deniztarağında görüldüğü derecede karmaşık bir gözün belirmesinden önce müşterek gövdeden ayrılmış olduklarında uzlaşılacaktır. O halde buradaki yapıların benzerlikleri nereden geliyor?

Bu noktada birbirlerine karşı gelen iki tekâmülcü sistemin ileri sürdükleri açıklamaları sırasiyle görelim: bunlardan biri değişmelerin sırf tesadüf eseri olduğunu kabul eden, diğeri dış şartların tesiri altında ve belli bir yönde olduğunu söyliyen bir hipoteze dayanır.

Biliyoruz ki birinci hipotez bugün birbirlerinden oldukça farklı iki şekil almıştır. Darwin, sadece tabiî ıstıfa ile toplanan çok hafif değişmelerden bahsetmişti. Bununla beraber birden değişmeleri bilmiyor değildi; fakat «*sports*» dediği bu birden değişmeler onca devamlı kalmıyacak ucubeliklerdir; ve nevilerin vücut bulmaları ancak fark edilmiyen değişmelerin bi-

rikmeleriyle olabilir [1]. Biyologların birçoğu hâlâ bu kanaattedirler. Halbuki bu kanaat yerini taban tabana zıt bir fikre vermeğe meyyaldir; bu fikre göre yeni bir nevi eskilerinden oldukça farklı birçok yeni özelliklerin aynı zamanda belirmeleri suretiyle birdenbire teşekkül eder. Birçok müelliflerin ve bilhassa Bateson'un dikkate değer bir kitabında [2] ortaya attığı bu son hipotez Hugo de Vries'nin güzel tecrübelerinden sonra çok büyük bir kuvvet, derin bir mâna kazanmıştır. *Œnothera Lamarckiana* üzerinde çalışan bu botanikçi birkaç kuşaktan sonra yeni birtakım neviler elde ettiği için tecrübelerinden çıkardığı teori son derece önemlidir. Bu teoriye göre neviler istikrardan değişmeğe mütenavip devirlerde geçer, «değişebilme» devri geldiği zaman neviler muhtelif birçok yönlerde umulmadık şekiller doğurur [3]. Biz bu hipotezlerden yalnız birini tutacak değiliz; çünkü ikisinin de hakikatten birer payları olabilir. Onun için sadece şunu göstermek istiyoruz: değişmeler ister azar azar, ister birdenbire olsun, eğer tesadüfle oluyorlarsa bizim işaret ettiğimiz yapı benzerliğini açıklıyamazlar.

[1] Darwin, *Origine des espèces*, Barbier terc. Paris, 1887, s. 46.

[2] Bateson, *Material for the study of variation*, Londra, 1894. Bilhassa s. 567, ve aşağısı. Cf. Scott, *Variations and mutations*, (*American Journal of Science*, novembre 1894).

[3] De Vries, *Die Mutationstheori*, Leipzig, 1901-1903, Cf. *Species and varieties*, Chicago, 1908.

Değişmelerin, fark edilemiyecek gibi yavaş yavaş vâkı olduğunu söyliyen Darwin'ci iddiayı önce hakikaten kabul ederek tesadüfün mahsulü halinde daima biriken küçük farklarla olduklarını farz edelim. Yalnız unutmıyalım ki bir organizmanın bütün parçaları birbirlerine zorunlu olarak bağlı ve dayanışmalıdır. Fonksiyon mu organı, organ mı fonksiyonu doğurur meselesi benim için az önemlidir; hiç söz götürmiyen asıl önemli nokta organların ıstıfaya uğraması ve iş görmesi ancak fonksiyonunu yapması ile kabil olduğu meselesidir. Ağ tabakasının ince yapısı istediği kadar gelişsin ve istediği kadar karmaşıklaşsın, eğer görme merkezi ile görme organının muhtelif kısımları aynı zamanda gelişmezlerse bu gelişme görmeğe elverişli olacağına aksine engel olur. Eğer buradaki değişimler tesadüfle oluyorsa organın kendi fonksiyonunu yapmağa devam edecek gibi bütün kısımlariyle aynı zamanda husul bulması için tesadüflerin birbirleriyle uzlaşmıyacakları aşikârdır. Nitekim Darwin de bunu pek güzel anlamıştır. Hattâ fark edilmiyen değişmeler farz etmesinin sebeplerinden biri de budur [1]. Denecek ki: görme aygıtının bir noktasında tesadüfle beliren bir başkalık, çok hafif olmak itibariyle, organın fonksiyonunu tâciz etmez; hattâ tesadüfle olan bu ilk değişme tamamlayıcı değişmelerin kendisine katılmasını da bekliyebilir. Peki amma, fark edilmiyen değiş-

[1] Darwin, *Origine des espèces,* Barbier tercümesi. Paris, 1887, s, 198.

me gözün fonksiyonunu yapmasını tâciz etmiyorsa tamamlayıcı değişmeler husule gelinciye kadar bu değişmenin göze bir hayrı olmadıktan başka ıstıfanın neticesinde kendini muhafaza da edemez. Çünkü burada her küçük değişmenin organizma tarafından konulmuş ve ilerideki yapı için gerekli birer ek taşı farz edilmesi lâzımdır. Darwin'in prensiplerine az uygun olan bu hipotez büyük tek bir tekâmül yolunda gelişmiş omurgalıların gözü düşünüldüğü zaman bile kaçınılması güç görünür. Kaldı ki omurgalıların gözü ile yumuşakçaların gözü arasındaki yapı benzerliğine bakıldığı zaman bu hipotezi kabul etmemek mümkün değildir. Filhakika sayısız küçük değişmeler sırf tesadüfle oluyorsa bunların ayrı iki tekâmül yolu üzerinde aynı tertipte husule gelmeleri nasıl farz olunabilir? Hele bu değişmelerden her biri ayrı ayrı alındıkları zaman hiçbir faydaları olmadığı halde sadece ıstıfa vasıtasiyle her iki gözde nasıl saklı kalabilir, ve nasıl aynı tertipte ve aynı şekilde toplanabilir?

Öyle ise birden değişmeler (*variations brusques*) hipotezine geçerek meseleyi bununla çözüp çözemiyeceğimizi görelim: bu hipotez de güçlüğü bir noktada hafifletirken başka bir noktada şiddetle artırıyor. Yumuşakçaların gözü bugünkü şeklini, omurgalıların gözü gibi nispeten hafif olan birden sıçramalarla aldı ise bunların birbirlerine benzemelerini sırtısıra kazanılmış ve son derece küçük benzerliklerin bir araya birikmeleriyle olmasından çok daha iyi ve kolay an-

lıyorum. Her iki halde de âmil olan olgu tesadüf ise de gözlerin birbirlerine benzemeleri olgusu birinci hipotezde bir mucizeye bağlı iken ikincisinde hiç olmazsa böyle değildir. Fazla olarak, bu ikinci hipotezde birikmesi gereken benzerlik miktarı mahdut olduğundan bunlardan her birinin diğerlerine katılmak üzere saklı kalmalarını da pek iyi anlıyorum. Çünkü burada bütün değişmeler canlı varlığa faydalı olabilecek ve ıstıfa faaliyetine yarıyacak kadar önemlidir. Şu kadar var ki daha az zorlu olmıyan ikinci bir mesele ile karşılaşıyoruz: görme aygıtının bütün kısımları birdenbire değişirken bu kısımlar nasıl oluyor da gözün fonksiyonunu yapmasına engel olmıyacak derecede insicamlı, mütesanit kalıyor? Biliyoruz ki bir kısmın tek başına değişmesi, son derecede küçük olmazsa, görmeği imkânsız kalır. O halde bütün kısımların mutlaka hep birden ve aynı zamanda değişmeleri ve her bir kısmın diğer kısımlarla anlaşmaları lâzımdır. Vakaa kısımları arasında bağlılık olmıyan bir sürü değişmelerin daha az talihli birtakım fertlerde belirmesini ve tabiî ıstıfanın bunları ortadan kaldırarak sadece görmeği muhafaza ve ıslah eden yaşıyabilir bir kombinezonu yerinde bırakmasını da kabul ediyorum; yalnız bu kombinezonun husul bulması lâzımdır. Farz edelim ki tesadüf bu lûtfu bir defa daha ihsan etsin, fakat aynı ihsanı bir nev'in bütün tarihi boyunca nasıl tekrar eder? Bu birden değişmelerin müstakil iki tekâmül yolu boyunca gittikçe çoğalan

ve karmaşıklaşan unsurların tam bir ahengi içinde ayniyle ve aynı tertipte husule gelmelerini sadece bir sıra tesadüfler olarak farz etmek nasıl mümkün olur?

Filvaki Darwin'in başvurduğu karşılıklılık kanunu *(la loi de corrélation)* ileri sürülerek [1] değişme, organizmin tek bir noktasında kalmaz, diğer noktalar üzerinde de mutlaka tesirler yapar denecek; nitekim Darwin'in bu kanunu pekleştirmek için gösterdiği misaller klâsik olmuştur: mavi gözlü beyaz kediler hep sağır oluyor, tüysüz köpeklerin dişleri tam olmuyor vesaire gibi. Pekâlâ, fakat şimdi de karşılıklılık (*corrélation*) kelimesinin mânası üzerinde oynamıyalım. *Birbirlerini tutan* bir değişmeler bütünü başka bir şey, birbirlerini *tamamlıyan* bir değişme sistemi — yani bir organın en karışık şartlarda fonksiyonunu muhafaza ve hattâ tekemmül ettirecek bir tarzda insicamlı değişmesi — de büsbütün başka bir şeydir. Tüy sistemindeki bir anomalinin bir diş çıkma anomalisiyle beraber olmasında özel bir açıklama prensipini davet edecek hiçbir şey yoktur; çünkü tüyler ve dişler birbirlerine benzer teşekküllerdir [2]. Tüylerin teşekkülüne engel olan kimyevi bir değişikliğin tohumda hâsıl olması dişle-

[1] Darwin, *Origine des espèces*, tercüme, Barbier, s. II ve 12.

[2] Tüylerle dişlerin birbirlerine benzer teşekküller olduğu hakkında bakınız: *Brand, Uber... eine mutmassliche Homologie der Haare und Zähne* (*Biol. Centralblatt*, cilt. XVIII. 1898). bilhassa. s. 262 ve aşağısı.

rin teşekküllerine de engel olmak gerekir; bunda hiç şüphe yoktur. Mavi gözlü beyaz kedilerin sağırlıkları da ihtimal aynı neviden sebeplere atfedilmek lâzımdır. Bu muhtelif misallerdeki karşılıklı *(corrélatif)* değişmeler vakaa tesanütlü değişmelerdir (bunlar hakikatte âfetler *(lésions)* dir); yani bir şeyin azalması, yahut kalmaması demektir, yoksa birikimler değildir, arada çok fark vardır. Şu kadar var ki gözün muhtelif kısımlarında birdenbire vâkı olan «karşılıklı» değişmelerden bahsolunduğu zaman karşılıklı *(corrélatif)* kelimesi burada yeni bir mânada alınmaktadır. Bu mânadaki karşılıklılık aynı zamanda hâsıl olan bir değişmeler *bevengi* ve aralarında sadece kaynak beraberliği ile olan bir bağlılık değildir, belki değişmeler arasında bir de organın aynı basit fonksiyonu yapmakta devam etmesi ve hattâ bunu daha iyi yapacak gibi tesanütlü kalmasıdır. Ağsı tabakanın teşekkülüne tesir eden embryon'un değişikliği aynı zamanda saydam tabakaya, irise ve kristal tabakaya, görme merkezleri vesaire üzerine tesir etsin; pekâlâ, hattâ bunlar arasında tüylerle dişler arasında olduğu gibi bircinstenlik mevcut olmamakla beraber bu tesiri de haydi tamamiyle kabul edelim. Fakat birden değişme hipotezinde âni olan değişmeler eğer hep görmenin tekemmül veya muhafazası yönünde olmuştur denirse kabul edemiyeceğim; meğer ki araya ödevi, fonksiyonun hayrını gözetlemek olan esrarlı bir prensip konula; fakat bu yapılınca da

değişmelerin «tesadüfle» olduğu fikrinden vazgeçmek lâzım gelir. Filhakika «karşılıklılık» kelimesinin bu iki mânası biyoloji âliminin kafasında çok kere «intıbak» kelimesi gibi çatışmaktadır. Bu tarzda bir çatışma nevilerin birden değişmelerle teşekkül ettikleri teorisinin en sağlam tecrübelere dayandığı nebatlar âleminde meşru olabilir. Çünkü bu âlemde fonksiyonun organa veya şekle bağlılığı hayvanlarda olduğu kadar sıkı değildir. Meselâ yaprakların şekillerindeki değişiklik gibi morfolojik derin farklar fonksiyonun faaliyetine fark edilecek kadar tesir etmediği için nebatın yaşamasında bu değişikliği tamamlıyacak başka birtakım değişmelere hacet kalmaz. Fakat hayvanlarda böyle değildir; hele göz gibi pek karmaşık yapılı ve pek nazik fonksiyonlu bir organ değişsin de arkasından kendini tamamlıyan birtakım değişmeler getirmesin, buna imkân yoktur. Burada sadece tesanütlü olan bir değişmeler hevengini tesanütlü olmaktan başka aynı zamanda birbirlerini tamamlıyan değişmelerle bir ve aynı sayamayız. Bunun için de «karşılıklılık» *(corrélation)* kelimesinin iki mânası iyice ayrılmak lâzımdır; bunlardan biri muhakemenin öncüllerinde diğeri sonuçta kabul edildiği takdirde akla hakikaten aykırı bâtıl bir tasım yapılmış olur. Halbuki tamamlayıcı değişiklikleri anlatmak için teferruatı açıklarken karşılıklılık prensipine başvurulduğu zaman bu tarzda bir tasım yapılıyor, sonra da alelûmum karşılıklılıktan embryon'un sanki herhangi bir değişme-

sinden ilerigelmiş herhangi bir değişmeler hevengi imiş gibi bahsolunuyor. Finalite avukatı finaliteyi nasıl müdafaa ederse karşılıklılık fikri de ortalık ilimde onun gibi kullanılmaya başlanıyor; ve deniyor ki bu, sadece anlatmağa elverişli gelen bir tarzdır, prensiplerin mahiyetleri açıklanacağı zaman yine sâf mekanizme dönülerek ilimden felsefeye geçilecektir. Böylece vakaa mekanizm doktrinine dönülüyorsa da bu dönüş «karşılıklılık» kelimesini yeni bir mânada alarak oluyor, ve bu mâna değişiklikteki teferruatı açıklamaya elverişli olmuyor.

Kısası, tekâmülü yaptıran âmil tesadüfle olan fark edilmez değişmeler ise bunları saklamak ve toplamak için gelecek nevilerden her birisinin koruyucu birer melekleri olduğuna inanmak lâzım gelir; çünkü bu işi üzerine alabilecek olan şey herhalde ıstıfa değildir. Yok, eğer tesadüfle olan değişmeler birden oluyorsa eski fonksiyon ödevine devam etmiyeceği gibi yeni bir fonksiyon da eski fonksiyonun yerine geçmiyecektir. O halde *fark olunmıyan sırtısıra değişmelerin hep bir yönde devamlarını* sağlamak için nasıl koruyucu bir melek aramak lâzımsa birdenbire olan değişmelerin *bir merkezde toplanmalarını* sağlamak için de aynı meleğe başvurmak lâzım gelecektir. Halbuki aynı girift yapıların ayrı tekâmül yollarında baş başa gelişmeleri ne burada, ne de orada tesadüfle olan değişmelerin sadece toplanmalariyle husule gelemez; öyle ise incelenmesi gereken iki büyük hipotezden ikincisine

geçelim. Değişmelerin tesadüften ve iç sebeplerden gelmeyip doğrudan doğruya dış sebeplerden geldiğini farz edelim. Bakalım filojenetik (nev'î tekâmül) bakımdan birbirlerinden tamamiyle ayrı serilerdeki göz yapısının benzerliği nasıl açıklanacak.

Burada denecek ki, evet, yumuşakçalar ve omurgalılar birbirlerinden ayrı yollarda tekâmül etmişlerdir, fakat her ikisi de ışığın tesirine mâruz kalmışlardır. Işık ise belli sonuçlar doğuran fizikî bir sebeptir. Devamlı bir surette tesir etme sonucunda sabit bir yönde devamlı bir değişme husule getirebilir. Omurgalıların gözlerinin yumuşakçaların gözlerindeki bir sıra değişiklikler gibi sırf tesadüfle teşekkül etmiş olmaları hakikaten akla yakın değildir. Burada ışığın bir ıstıfa vasıtası gibi araya girerek yalnız faydalı değişmeleri bıraktığını kabul etsek bile bu tesadüf oyununun her iki gözde aynı tarzda düzenlenmiş elemanların aynı tarzda toplanmalarına elverecek gibi isabet etmesine imkân yoktur. Fakat meseleye bu gözle (değişmelerin tesadüften ve iç sebeplerden geldiği göziyle) bakmayıp da doğrudan doğruya olan sebeplerden geldiğini iddia eden hipotezin göziyle bakarsak ışık, burada organik maddenin yapısını tadil ve onu âdeta kendi şekline intıbak ettirecek gibi doğrudan doğruya tesir edecek, binaenaleyh ayrı tekâmül yollarından gelen iki gözün birbirine benzemesi artık eskisi gibi açıklanmıyarak sadece sebebin özdeşliği ile açıklanacaktır. Gözlerin gittikçe de organikleşmesi

dolayısiyle alma kabiliyeti, *nev'i şahsına munhasır* olan bir madde üzerinde ışığın gittikçe derinleşmiş bir damgası, bir neticesi gibi anlaşılabilecektir.

Peki amma, organik bir yapı bir damgaya benzetilebilir mi? «İntıbak» tâbirinin iki mânalılığını yukarda göstermiştik. Dış şartların kalıbına gittikçe daha iyi uyan bir organ veya şeklin yavaş yavaş karmaşıklaşması başka, bu şartlardan gittikçe daha çok istifade eden bir organ yapısının gittikçe karmaşıklaşması başkadır. Birinci halde organizma yalnız bir damga almakla kalıyor, fakat ikincisinde maddeye müessir bir surette karşı koyuyor, bir mesele hallediyor. Göz gitgide ışığa daha iyi intıbak etmiştir dendiği zaman intıbak burada şüphesiz ikinci mânada alınmıştır. Fakat ikinci mânadan birincisine az çok gayrişuuri olarak geçilmiş ve halis mekanizm mesleğine bağlı olan bir biyoloji, çevrenin tesirine katlanan âtıl bir maddenin intıbakı ile çevrenin tesirinden *nev'i şahsına munhasır* ve kendine göre istifade eden bir organizmanın intıbakını aynı zamanda belirttirmeye savaşmıştır. Fazla olarak, tabiat da zihnimizi bu iki nevi intıbakı biribirine karıştırmağa sevk eder gibidir; çünkü aktif olarak mukabele edecek bir mekanizm teşkil etmek zorunda olduğu bir yerde önce pasif bir intıbak ile başlamıştır. Hakikaten de bizi uğraştıran misalde görüldüğü gibi gözün ilk başlangıcı aşağı organizmalarda görülen *tache pigmentaire* ile oluyor; bu ilkel göz hiç şüphe yok ışığın tesiriyle ve

sırf fizik olarak pekâlâ husule gelebilir. Hattâ bu göz ile omurgalı hayvanların karmaşık gözleri arasında birçok mutavassıtlar da olur. Olsun amma bir şeyden diğerine derece derece geçmekle bunların aynı mahiyette olmaları lâzım gelmez. Meselâ bir hatip de kendisini dinliyenlere hâkim olmak için önce onların suyunca gider, fakat buna bakarak bir şeyin *ardınca gitmek* ile bir şeyi *idare etmek* aynı şeydir denebilir mi? Öyle görünüyor ki canlı madde de ahval ve çevrenin şartlarından faydalanmak için bunlara evvelâ uymuş, ileride hâkim olmakla mükellef olduğu bir yerde dizginleri evvelâ başkalarına bırakmıştır. Hayat da işte böyle hareket ediyordur; bir *tache pigmentaire* ile göz arasında derece derece mutavassıtlar olduğu istendiği kadar söylensin, bunların arasındaki fark, bir fotoğraf ile fotoğraf makinesi arasındaki farktan az değildir. Şüphe yok ki fotoğraf, bir fotoğraf cihazına doğru yavaş yavaş mütemayildir, fakat fizikî bir kuvvet olan bu temayülü yalnız başına vücuda getiremiyeceği gibi ışığın bıraktığı bir intıbaı işe yarar bir surette kullanabilecek bir makinaya da çeviremez.

Burada denecek ki istifade, veya fayda gibi düşünceleri araya sokmak doğru değildir; çünkü göz, görmek için yapılmamıştır, yalnız gözlerimiz olduğu için görüyoruz; «fayda», veya «istifade» tâbirleri yapının fonksiyonlarına ait sonuçları göstermek için kullanılan kelimelerden başka bir şey değildir. Kabul, amma ben, göz

ışıktan «istifade eder» dediğim zaman bundan yalnız gözün görmek gücünde olduğunu değil, göz ile hareket cihazı arasında çok açık münasebetler olduğunu anlıyorum. Biliyoruz ki omurgalıların ağ tabakası harekî mekanizmalara görme siniri vasıtasiyle bağlı olan beyin merkezlerine kadar gider. Gözümüzün ışıktan istifade etmesi tepki hareketleri vasıtasiyle faydalı gördüğümüz şeylerden istifadeye ve zararlılardan kaçınmağa elverişli olur. Burada da kolayca denecek ki ışık mademki fizikî mahiyette bir *tache pigmentaire* hâsıl ediyor, o halde bize organizmaların hareketlerini de fizikî bir surette yaptırabilir. Nitekim haşlamlılar *(infusoires)* ışığa karşı reaksion yapmaktadırlar. Bununla beraber omurgalılarda görme aygıtlariyle bitişik bir halde bulunan sinir, kas ve kemik sistemlerinin teşekkülüne de ışığın fizikî bir surette sebebolduğunu kimse iddia edemez. Doğrusu ve hele kendisinden ayrılmaz olan şeylere bağlandığı zaman araya ışığın doğrudan doğruya tesirinden büsbütün başka bir şey konuyor. Organik maddeye alttan alta *nev'i şahsına munhasır* bir kabiliyet, uğradığı basit tembihin tesirinden istifade etmek için çok girift mekanizmalar kurmak gibi esrarlı bir iktidar atfolunuyor.

Halbuki vazgeçilmek iddiasında bulunulan cihet de budur. Fakat isteniyor ki fizik ve kimya bize her şeyin anahtarını versin. Eimer'in ana eseri bu hususta çok istifadelidir. Bu biyoloji âlimi organizmalardaki değişmeleri Darwin'in

yaptığı gibi tesadüfle hâsıl olmuş değişmelerin toplanmaları eseri değil, dışın içe belirli bir yönde yaptığı sürekli tesirlerin bir sonucu olarak gösterir. Bunu ispat etmek için sarf ettiği emekler de malûmdur. Tezi gerçekten çok kıymetli müşahedelere dayanır; hareket noktası da bazı kertenkelelerde derilerin renkten renge girmelerinin takibettiği seyrin incelenmesidir. Diğer taraftan Dormfesiter'in denemeleri de bir kelebek kozasının soğuk, sıcak yahut ılık bir yerde olmasına göre oldukça farklı kelebekler doğurduğunu göstermiştir. Hattâ bunlar uzun bir müddet ayrı neviler sanılarak *vanessa levana, vanessa prorsa* gibi adlar bile almıştır. Küçük bir kabuklu hayvan olan *artemia salina*'nın yaşadığı suyun tuzu artırıldığı, veya azaltıldığı zaman gösterdiği önemli değişmeler de bu olgular arasına konabilir [1]. Bütün bu muhtelif tecrübelerde dış âmil, değiştirici bir sebep gibi etkin görünmektedir. Yalnız sebep (*cause*) kelimesini burada ne mânada anlamak lâzımdır? Sebeplilik fikrinin analizine uzun uzadıya girişecek değiliz, yalnız bu fikrin birbirlerinden çok ayrı üç mânasının daima karıştırıldığını göstereceğiz. Bir sebep, ya itme *(impulsion)*, ya boşalma *(déclanchement)* veya açılma *(déroulment)* ile tesir

[1] Fazla olarak son müşahedelerden *artemia*'nın geçirdiği istihalelerin önce zannedildiğinden daha karmaşık bir olay olduğu sonucuna varılmış görünüyor. Bu konuya dair bakınız: Samter et Heymons, *Die Variation bei Artemia salina (Anhang zu den Abhendlungen der K. Prussichen Akad, der Wissensch aften 1902)*.

edebilir. Bilârdoda bir bilyaya diğerinin üzerine çekildiği zaman birinci bilya ikinci bilyayı itmek suretiyle harekete getirir. Barutu patlatan kıvılcım, baruta boşaltma suretiyle tesir eder. Fonograf plâğını yavaş yavaş gevşemekle döndüren zemberek, plâktaki melodiyi, açılma *(déroulement)* suretiyle çaldırır; çalınan molediyi bir netice, zembereğin gevşemesini de bir sebep gibi alırsak diyeceğim ki sebep burada açılma *(déroulement)* suretiyle tesir ediyor. Dikkat edilirse görülür ki bu üç olguyu birbirinden ayıran şey, sebep ile netice arasındaki tesanüdün daha çok, veya daha az olmasından ibarettir. Birinci halde neticenin kemiyet ve keyfiyeti sebebin kemiyet ve keyfiyetiyle değişiyor. İkincisinde neticenin ne kemiyet, ne de keyfiyeti sebebin kemiyet ve keyfiyetine tâbi olmuyor, netice daima aynı kalıyor. Üçüncüsünde neticenin kemiyeti sebebin kemiyetine tâbi oluyor, fakat sebep neticenin keyfiyetine tesir etmiyor; yalnız plâk, zembereğin tesiriyle döndüğü müddetçe melodiden dinlenecek parça da uzuyor, fakat işitilen melodinin, mahiyeti zembereğin tesirine tâbi olmuyor. Denecek ki sebep kendi neticesini yalnız birinci halde açıklıyor; diğer iki halde netice az çok önceden malûmdur ve bunun için ileri sürülen önerti *(antécédent)* tabiatiyle muhtelif derecelerde bir sebep olmaktan ziyade bir vesile *(occasion)* oluyor. Artemia'nın değişmelerinin sebebi de içinde yaşadığı suyun tuzluluk derecesidir; yahut kelebek olmak üzere bulunan bir kozadan

çıkan kelebek kanadlarının renk ve nakışlarını tâyin eden sebep de hararetin derecesidir dediğimiz zaman buradaki sebep kelimesi acaba birinci mânada mı alınmıştır? Bu mânada alınmadığı meydandadır. Sebeplilik burada *dêroulement* ile *déclanchement* arasında mutavassıt bir mânadadır. Nitekim Eimer dahi değişmenin *kaleydoskopumsu* [1] özelliğinden bahsettiği yahut organik maddenin değişmesi inorganik maddenin billûrlaşması gibi muayyen yönlerde olur dediği zaman bu mânada bir sebep anlamaktadır [2]. Bukalemun dediğimiz bir nevi kertenkelenin renkten renge girmesi konuşulduğu zaman sırf fiziko-şimik bir açıklama yalnız burada tamamiyle kabul olunabilir. Fakat bu açıklama tarzı meselâ omurgalıların gözlerinin yavaş yavaş teşekkülüne de teşmil edilirse o vakit organizmanın fiziko - şimisi kendisine ışık tesiriyle hepsi de son derece de girift ve aynı zamanda görmeğe muktedir ve gittikçe daha iyi gören ilerileyici bir sıra cihazlar yaptıracak mahiyette farz edilmek lâzım gelir [3]. Tamamiyle özel bir mahiyet alan bu fiziko-şimiyi açıkça tâyin etmek lâzım gelirse finalizm doktrininin en koyu taraftarı da bundan daha fazla ne söyliyebilir? Fazla olarak bir yumuşakçanın yumurtası ile bir omurgalının yumurtası aynı kimyevi sentezde olamaz, ve

[1] Eimer, *Orthogenesis der Schmetterlinge*, Leipzig, 1897, s. 24. Cf. *Die Entstehung der Arten*, s. 53.

[2] Eimer, *Die Entstehung der Arten*, İena, 1888, s, 25.

[3] Eimer, *Die Enstehung*, s. 165 ve aşağısı.

bu iki şekilden birincisine doğru tekâmül etmiş olan organik bir cevherle kimyaca aynı mahiyette bulunamaz. Böyle olduğu halde ışığın tesiri altında her iki halde de aynı organın teşekkül ettiği mekanist felsefeye gösterilirse daha zor bir durumda kalmaz mı?

Bütün bunlar ne kadar çok düşünülürse küçük birçok sebeplerin iki muhtelif birikmesiyle aynı sonucun husule gelmesini kabul etmenin mekanist felsefe prensiplerine o kadar aykırı düşeceği görülür. Buraya kadar yaptığımız tartışmanın olanca kuvvetini nev'î tekevvün (*filogénèse*) den aldığımız bir misal üzerinde toplamıştık. İddiamızı sağlamlaştıracak olguları ferdî tekevvün (*ontogénèse*) den de alabiliriz. Tabiat her gün gözlerimiz önünde bazan birbirine yakın nevilerde de birbirlerinden tamamiyle farklı «embryogénique» (embryonal tekevvüne ait) tekevvünlerle birbirlerinin aynı olan sonuçlara varıyor. Bu son yıllarda [1] tecanüssüz tekevvün (*hétéroplastie*) olaylarının görülmesi arttığı için âdeta klâsik bir hale gelen embryon yahut ferdin tekevvün safhası ile nev'in tekevvün safhalarının birbirlerine uydukları teorisinden vazgeçmek lâzım gelmiştir. Misalimiz olan yumuşakçaların gözleri ile omurgalıların gözleri arasında mu-

[1] Salensky, *Hétéroplastie* (*Proc. of the fourth international Congress of Zoology*, London, 1899, s. 111-118). Salensky bu kelimeyi birbirlerine akraba olan hayvanlarda embryologique menşeleri muhtelif olan karmaşık âzaların aynı noktalar üzerinde teşekkül etmeleri olgusunu adlandırmak için icadetmiştir.

kayeseye bir defa daha sadık kalmak için omurgalılardaki ağ tabakasının genç embryon'da hâsıl olan beyin taslağının belirttiği bir uzantı (*expansion*) dan hâsıl olduğuna dikkat ettireceğiz. Bu uzantı, muhite doğru gidecek hakiki bir sinir nerkezidir. Yumuşakçalarda ise ağ tabakası bilâkis embryon'un *encéphale*'i vasıtasiyle, dolayısiyle değil, doğrudan doğruya *ectoderme* (embryon'da plastoderme'in dış tabakasına verilen isimdir. Merkezî sinir sistemi ile duyuların organları bundan çıkar) den çıkıyor. O halde bunlar ayrı tekâmül vetireleri oldukları halde insan ve deniztarağında aynı ağ tabakasının inkişafına varmaktadırlar. Hattâ birbirlerinden bu derece uzak organizmaları mukayeseye kadar gitmiyerek bir tek ve aynı organizmada vâkı olan garip birtakım yeniden teşekkül (*régénération*) olguları incelenirse burada da aynı sonuca varılır. Bir triton'un (bir nevi kurbağa) gözündeki kristal cisim (*cristallin*) çıkarılırsa bu cismin iris vasıtasiyle yeniden teşekkül ettiği görülür [1]. Halbuki ilk kristal cisim *ectoderme*'in zararına teşekkül etmiş iken irisin menşei *mésodermique* (embryon'da plastoderme'in orta tabakasına denilir) tir. Dahası var: *Salamandra maculata* denilen bir nevi kertenkelenin iris'ine ilişilmiyerek sadece kristal cismi çıkartılacak olursa iris'in üst kısmı ile kristal cisim yeniden teşekkül ediyor; fakat iris'in bu üst kısmı da

[1] Wolf, *Die Regeneration der Urodelenlinse (Arch. f. Entwickelungsmechanik*, I, 1895, s. 380 ve aşağısı).

çıkartılacak olursa kristal cisim yeniden iç tabakada, veya geri kalan mıntakanın ağ tabakasında teşekkül etmeğe başlıyor [1]. İşte bu suretle ayrı ayrı yerlerde bulunan ve ayrı ayrı teşekkül eden kısımlar normal zamanlarda muhtelif fonksiyonlar yapıyor ve icabında aynı eksiklikleri gidererek makinanın aynı parçalarını yapabiliyorlar. Burada türlü sebeplerin birleşmeleriyle aynı sonucun elde edildiğini görüyoruz.

O halde sonuçların bu bir noktada toplanmalarını açıklıyabilmek için yönünü içten alan bir prensipe ister istemez başvurmak gerekir. Çünkü muhtelif sebeplerin bir sonuç etrafında toplanmaları imkânı ne Darwin'in, ne fark edilmiyen değişmeler kabul eden yeni-Darwin'cilerin tezlerinde, ne âni değişmeler hipotezinde, ne de muhtelif organların tekâmülünü dış kuvvetlerle iç kuvvetler arasında mekanik bir nevi kaynaşma vasıtasiyle açıklamak istiyen teoride görülebilir. O halde tekâmülcülüğün bugünkü şekillerinden konuşulması lâzım gelen yeni-Lamarck'çılık kalır. Bakalım bu teori meseleyi nasıl çözecek? Biliyoruz ki Lamarck, canlı varlığın değişme kabiliyetini kendi organlarını kullanıp kullanmamak sonucunda bulur, ve kazanılmış değişmelerin evlâtlara geçtiğini de kabul eder. Bugün biyoloji âlimlerinin birçoğu bu doktrinde toplanırlar. Bu doktrine göre bir ne-

[1] Fischel, *Uber die Regeneration der Linse (Anat, Anzeiger*, XIV, 1898, s. 373-380).

vi husule getirmeğe varan bir değişme bizzat embryon'da hâsıl olan tesadüfi bir değişme olmadığı gibi kazanılan yeni özellikleri her türlü fayda endişesinden uzak olarak muayyen bir surette tâyin eden *nev'i şahsına munhasır* bir determinizm de değildir. Değişme, canlı varlığın içinde yaşamak zorunda olduğu çevreye intıbak etmek için sarf ettiği cehtin bir eseridir. Yalnız bu ceht bazı organların mekanik bir surette işlemesinden ve muhitin baskılarına yine mekanik olarak karşı koymasından başka bir şey olmıyabilir; hattâ şuur ve irade ile de olabilir. Nitekim bu mesleğin en büyük başlarından Amerikalı biyolog Cope [1] yeni-Lamarck'çılığı bu mânada anlar. O halde yeni-Lamarck'çılık tekâmülün bugünkü şekilleri içinde tekâmül için içten gelen ve psikolojik bir prensipi, zorunlu bir mahiyette olmıyarak, kabul edebilen tek mezheptir.

Tekâmülün ayrı yollarında gelişmiş aynı karmaşık organların teşekküllerini açıklıyabilecek gibi görünen biricik tekâmülcülük şekli bizce de budur. Filhakika aynı cehtin aynı durumlardan istifade ederekten aynı sonuçlara varması, hele dış durumların ortaya koyduğu mesele yalnız tek bir çözme sureti kabul ederse, anlaşılmaz bir şey değildir. Yalnız bilinmesi lâzım olan bir şey kalır ki o da «ceht» tâbirinin burada daha derin, yeni-Lamarck'çılardan hiçbi-

[1] Cope, *The origin of the fittest*, 1887; *The primary factors of organic evolution*, 1896.

rinin farz ve tahmin etmedikleri daha psikolojik bir mânada alınması gerekip gerekmediğidir.

Filvaki yalnız kemiyetçe değişmek başka, şekil değiştirmek başkadır. Bir organın işlemek sayesinde gürbüzleşmesi imkânına kimse bir şey demez. Yalnız yumuşakçaların bir göziyle omurgalılardaki bir gözün yavaş yavaş gelişmeleri bu açıklamaya sığmaktan çok uzaktır. Bu gelişme ışığın sadece alınmış ve karşı hiçbir tesir yapılmamış devamlı bir tesirine atfedildiği takdirde şimdi tenkid ettiğimiz teze tekrar düşülmüş olur. Eğer böyle yapılmayıp da aksine bir iç faaliyete atfolunursa o halde kullanılan mânadaki cehtten başka bir şey konuşuluyor demektir. Çünkü ceht sarf etmenin hiçbir âzayı karmaşıklaştırdığı görülmemiştir: kaldı ki yumuşakçalarda görülen *tache 'pigmentaire'*den omurgalılardaki göze geçmek için birbirleriyle şaşılacak kadar tesanütlü pek çok karmaşıklaşmalar icabeder. Bununla beraber tekâmülün bu telâkkisini hayvanlar için haydi kabul edelim; fakat nebatlara nasıl teşmil edilecek? Burada şekil değişmeleri daima ne fonksiyon değişmelerini istiyor, ne de doğuruyor. O halde değişmenin sebebi eğer psikolojik mahiyette bir şey ise buna ceht demek güç olur, meğer ki kelimenin mânasını ayrıca genişletelim. Hakikat şu ki cehtin de altını eşerek daha derin bir sebep aramak lâzım geliyor.

Hele düzenli olarak irsîleşen değişmelerin sebebine varılmak istenirse bunun yapılması bil-

hassa lâzımdır. Biz burada kazanılmış özelliklerin irsîleşip irsîleşmiyeceğine dair olan ihtilâfların inceliklerine girecek değiliz. Salâhiyetimiz içinde olmıyan bir mesele hakkında bir tarafı pek açıkça tutmağa niyetimiz de yoktur. Bununla beraber mesele ile tamamen ilgisiz kalamayız. Çünkü feylesoflar için müphem genelliklerde kalmayıp âlimleri tecrübelerin en küçük kısımlarında takibetmek, elde ettikleri sonuçları kendileriyle tartışmak zarureti bugün olduğu kadar hiçbir zaman duyulmamıştır. Eğer Spencer kazanılmış özelliklerin irsîleşmesi meselesini kendi kendine sorarak vaz'etmiş olsaydı tekâmülcülüğü muhakkak ki büsbütün başka bir şekil alırdı. Eğer ferdin kazandığı bir alışkanlık evlâtlara ancak istisnai hallerde geçiyorsa (bize muhakkak görünen de budur) Spencer'in bütün psikolojisi yenibaştan yapılmak, felsefesinin mühim bir kısmı yıkılmak lâzım gelir. Aynı âkıbete uğramamak için meselenin ortaya nasıl konulması gerektiğini ve çözülmesinin hangi tarafta aranabileceğini söyliyelim.

Kazanılmış özelliklerin evlâtlara geçebileceği önce bir dogma (*dogme*) gibi tasdik edildikten sonra «germinal» hücrenin farazi mahiyetinden tecrübeden önce (*a priori*) çıkarılmış hükümler sonucunda yine dogmatik olarak inkâr edilmiştir. Weisman'ın «germinal» hücrelere ait olan plâzmanın sürekliliği (*continuité*) hakkındaki teorisini ve bu teoride yumurtacık ve spermatozoid gibi «germinal» hücreleri *somatique* hücrelerden

nasıl ayırdığını biliyoruz. Bu teorilerden hareket edildiği takdirde kazanılmış özelliğin verasetle evlâtlara geçmesinin anlaşılmaz bir şey olduğu çok iddia olundu ve bunu hâlâ da iddia edenler var. Fakat tecrübe, eğer tesadüfle kazanılmış özelliklerin evlâtlara geçebileceğini gösterseydi «germinal» hücrelere ait plâzmanın *somatique* muhitten söylendiği kadar müstakil olmadığı ve kazanılmış özelliklerin evlâtlara geçip geçmiyeceği *tecrübe ile* anlaşılabilir olduğu tesbit edilmiş olacaktı; böylece anlaşılır ve anlaşılmaz gibi hükümlerin yeri de burası olmadığı anlaşılarak meselenin sırf tecrübe ile çözüleceği meydana çıkacaktı. Yalnız asıl zorluk da burada başlıyor: çünkü bahsolunan kazanılmış özellikler çok kere ya alışkanlıklardır, veya bunların neticeleridir. Kazanılmış bir alışkanlığın temelinde tabiî bir kabiliyet veya istidadın olmaması nadirdir. O halde evlâtlara geçen özellik acaba ferdin *soma*'sı tarafından kazanılmış bir alışkanlık mıdır, yoksa daha ziyade kazanılmış alışkanlıktan önce mevcut olan tabiî bir kabiliyet midir? bunu daima sormak lâzımdır. Eğer bu alışkanlık tabiî bir kabiliyet ise ferdin kendinde taşıdığı *germen*'de mündemiç olacağı için fertte ve binnetice tohumda da mevcut demektir. Halbuki köstebeğin toprak altında yaşamaya alışmış olduğu için körleştiğini ispat edecek hiçbir delil yoktur; belki de bu hayvan gözlerinin körleşmeğe başladığı zamanlar yeraltında yaşamağa

mahkûm olmuştur [1]. Bu misalde görmeyi kaybetmek temayülü köstebeğin «soma» sı tarafından kazanılmış veya kaybedilmiş bir şey olmadan da «germen» den «germen» e geçecektir. Yine bunun gibi bir silâhşor oğlunun, babasını bastıracak bir silâhşor olmasından babadaki alışkanlığın evlâda geçtiği sonucu çıkmaz, çünkü gelişmekte olan bazı kabiliyetler babanın yavrulayıcı germeninden evlâdın yavrulayıcı germenine geçebilir ve bu kabiliyet ilk hamlenin tesiriyle yolda büyüyerek evlâtta babanın kabiliyetinden daha işlek bir hale gelebilir. Hayvanların yavaş yavaş ehlîleştirilmesinden alınabilecek birçok misaller hakkında da aynı şey söylenebilir; meselâ ehlîleştirilmek üzere şu veya bu nevi hayvanların seçilmesi acaba bunlarda kazanılmış alışkanlıkların evlâtlara geçmesinden mi yoksa daha ziyade bunlardaki tabiî bir kabiliyetten midir, kim bilir? Doğrusu aranırsa şüpheli ve her türlü yoruma elverişli olgular bir tarafa bırakıldıktan sonra kazanılmış ve evlâtlara geçmiş özelliklerin itiraz götürmez misali *Brown - Séquard*'ın yaptığı ve birçok fizyoloji âlimlerinin tekrar ve tasdik ettikleri meşhur tecrübelerde görülür [2]. Bu âlim kobaylarda omurilik, yahut siyatik sinirini keserekten yavrulara geçen bir sara hali vücuda ge-

[1] Cuénot, *La nouvelle théorie transformiste* (*Revue générale des sciences*, 1894). Cf. Morgan, *Evolution and adaption*, Londra, 1903, s. 357.

[2] Brown - Séquard. *Nouvelles recherches sur l'épilepsie due à certaines lésions de la moelle épinière et des nerfs rachidiens* (*Arch. de physiologie*, cilt II, 1869, s. 211, 422 ve 497).

tiriyordu. Yine aynı vereki sinir (*corps restiforme*) vesairenin âfetler (*lésions*) i tavşanda türlü bozukluklar doğuruyor ve bu bozukluklar yavrulara geçiyor, hattâ bazan: *exophtalmie* (göz yuvarlağının herhangi bir yönde patolojik olarak yatağından dışarıya uğramasıdır), ayak parmaklarının kaybedilmesi vesaire gibi birbirlerinden farklı şekillerde oluyor. İrsî geçişin bu muhtelif hallerinde hayvanın somasının kendi germeni üzerine bir tesiri olduğu ispat edilmiş değildir. Hattâ Weismann, buna itiraz ederek Brown-Séquard'ın ameliyat yapılırken tavşanın vücuduna birtakım özel mikropların kaçırılmış olması ve bunların sinir dokusunda kendilerine bir muhit bulmak ve cinsî unsurlara girmek suretiyle hastalığı geçirmiş bubunması ihtimali olduğunu söylemiştir [1]. Bu itirazı Brown-Séquard'ın kendisi de bertaraf etmiştir [2]; lâkin ona daha akıllıca başka bir itiraz yapılabilir. Filhakika Voisin ve Peron'un tecrübelerinden şu sonuç çıkmıştır: Sara nöbetlerinden sonra tavşanın vücudundan toksinli bir madde çıkmış ve bu madde hayvanlara aşılandığı zaman ihtilâç halleri göstermişlerdir [3].

[1] Weismann, *Aufsätze über Vererbung*, Iena, 1892, s. 376-378 ve *Vortrage über descendenztheorie, Iena*, 1902, c. II s. 76.

[2] Brown-Séquard, *L' Hérédité d'une affection due à une cause accidentelle (Arch. de physiologie*, 1892, s. 686 ve aşağısı).

[3] Voisin ve Peron: *Recherches sur la toxicité urinaire chez les épileptiques (Archives de neurologie*, cilt 24, 1892, ve 25, 1893,) Cf. Voisin'ın eseri: *L'-épilepsie, Paris 1897, s. 125-133.*

O halde Brown - Séquard'ın sinir dokusunun zedelenmesinden sonra tavşanda gördüğü büyüme teşevvüşleri belki de ihtilâç veren bu zehirin teşekkül etmesinden gelmiştir. Bu takdirde toksin tavşanın vücudundan spermatozoid yahut yumurtacığa geçerek embryon'un gelişmesinde genel bir bozuluşun âmili olacak, veyahut tekâmülünü yapmış embryon'un ancak şu veya bu noktasında görülebilecek tesirler bırakacaktır. Bu olgular Charrin, Delamare ve Moussu'nün şu deneylerinde gözle görülür bir mahiyettedir: karaciğer, veya böbreği çıkarılmış gebe tavşanlarda bu ârızanın yavrulara geçtiği ve bunun çıkarılan organların tevlidettikleri ayrı bir nevi *cytotoxines*'lerin cenindeki aynı organlar üzerine tesir etmesinden ilerigeldiği görülmüştür [1]. Gerek bu tecrübelerde ve gerek aynı fizyoloji âlimlerinin daha önceki müşahedelerinde [2] toksinlerden müteessir olan, teşekkül etmiş bulunan cenin (*foetus*) dir. Yalnız Charrin'in diğer araştırmaları aynı sonucun benzeri bir mekanizma ile spermatozoid ve yumurtacık üzerinde hâsıl olabileceğini göstermeye varmıştır [3]. Kısaca, ka-

[1] Charrin, Delamare ve Moussu, *Transmission expérimentale aux descendants de lésions développées chez les ascendents (C. R. de l'Ac. des sciences*, cilt, 135. 1902, s. 191) Cf. Morgan, *Evolution and adaptation*, s. 257, ve Delage, *L' Hérédité*, 2 nci basım, s. 288.

[2] Charrin, ve Delamare, *L' Hérédité cellulaire* (*C. R. de l' Ac. des sciences.* cilt, 133, 1901, s. 69-71.

[3] Charrin, *L' Hérédite pathologique* (*Revue générale des sciences*, 15 ocak, 1896).

zanılmış bir özelliğin irsîleşmesi *Brown-Séquard*'ı
deneylerindeki embryon'un toksinleşmesiyle açık
lanabiliyor. Âfet burada ne kadar yerleşmiş gö
rünürse görünsün alkolik âfetinin evlâtlara geç
mesi tarzında bir süreç ile geçmektedir. Acab
irsîleşen bütün kazanılmış özelliklerde hep böy
le mi oluyor? Kazanılmış özelliklerin evlâtlar
geçmesine evet veya hayır diyenlerin filhakik
birleştikleri bir nokta var: alkolün tesirin
benziyen bazı tesirler hem canlı varlığa, he
de germinatif plâzmaya tesir edebiliyorlar. Bu
rada bir bozukluk (*tare*) un irsîleşmesi vard
ve bu irsîleşme sanki babanın soması kend
germen'i üzerine tesir etmiş gibidir; fakat hak
katte gerek germen ve gerek soma her ikisi d
sadece aynı sebebin tesirine uğramışlardır. Bun
söyledikten sonra kazanılmış özelliklerin evlâtl
ra geçebilirliğini iddia edenlerin inandıkla
gibi farz edelim ki somanın germen üzerine tesi
olsun. Burada en tabiî hipotez her iki halde d
aynı şeylerin vâkı olacağını ve somanın doğr
dan doğruya olan bu tesirinin germinatif plâ
manın *toptan* bir değişmesi olacağını farz etme
değil midir? Eğer böyle ise babaların kazandı
ları özelliklerin evlâtlara geçmesi, alkolik âfetini
geçmesi gibi, istisnai ve âdeta tesadüfi olacaktı
Şüphe yok ki alkolik bozukluk babadan evlâd
geçiyor; yalnız çocukların her birinde türlü şekil
ler alabiliyor ve bunlar babadaki alkolik âfetin
benzemiyor. Alkolün yaptığı bozukluk yüzünde
plâzmada hâsıl olan değişikliğe C dersek, C b

rada pozifif veya negatif olabilir, yani bazı maddelerin kazanıldığını veya kaybedildiğini gösterebilir. O halde bu verasette sonuç kendi sebebini olduğu gibi doğurmıyacak, somanın herhangi bir değişikliğe uğramasından husule gelen germen'in değişikliği teşekkül halinde bulunan yeni organizmanın aynı kısmında aynı değişikliği yapmıyacaktır, meğerki yeni organizmanın diğer bütün kısımlarının C ye nispetle bir nevi muafiyeti ola, ancak o vakit yeni organizmada da aynı kısım değişikliğe uğrıyacaktır, çünkü yeni tesire karşı hassas olabilecek yalnız bu parça kalmaktadır. Hattâ burada olacak değişiklik bile, doğuran organizmadaki değişiklik yönünde olmıyabilir.

O halde *inhiraf* (*écart*) ın irsîleşmesi olgusu ile *özellik*'in irsîleşmesi olgusunu birbirinden ayırmayı teklif edeceğiz. Yeni bir özellik kazanan bir fert bu yüzden malik olduğu şekilden *inhiraf eder*. Eğer bu inhiraf germen'de değişiklik yapabilecek cevherlerin doğmasını da beraberinde sürüklemezse, yahut onu bazı unsurlarından mahrum edebilecek genel bir gıda değişikliği doğurmazsa ferdin soyuna hiçbir tesir yapmaz. Ekseriya vâkı olan da budur. Fakat aksine olarak soya tesir ederse bu tesirin germinatif plâzmada yapacağı kimyevi bir değişme vasıtasiyle olması muhtemeldir. Bu kimyevi değişmenin, tohumun gelişeceği organizmada istisnai olarak asli bir değişiklik yapması ne kadar muhtemel ise başka bir türlü tesir yapması da

o derece ve belki daha çok muhtemeldir. Bu son halde, doğan organizma ihtimal ki doğuran organizma kadar normal tipten inhiraf edecek, yalnız *başka türlü* edecektir; yani sadece inhirafa vâris olacak, fakat özelliğe vâris olmıyacaktır. O halde fert tarafından kazanılmış alışkanlığın evlâtlar üzerinde genel hiçbir tesiri olmaması muhtemeldir; olduğu takdirde de evlâtlardaki şekli ile babadaki asli şekli arasında görünür hiçbir benzerlik olmaması mümkündür. Bizim için hakikate en yakın gibi görünen hipotez de hiç olmazsa buna benzer bir hipotezdir. Yüksek bir biyoloji âliminin [1] istediği kesin tecrübeler yapılarak aksi sabit oluncıya kadar herhalde müşahedenin bugünkü sonuçlariyle yetsinmeye mecburuz. Kazanılmış özelliklerin irsîleşmesi tezinin lehinde yorumlarda bulunarak bunların çok kere doğuştan (*innée*) bir özelliğin az çok ağır ağır vücut bulan bir gelişmesi olmadığını farz etsek bile olaylar buradaki irsî geçişin bir kaide olmayıp istisna olduğunu göstermektedir. Şimdi bu mahiyette bir verasetin göz gibi bir organı geliştirmesi nasıl mümkündür? Haşlamlıların *tache pigmentaire*'inden yumuşakça ve omurgalıların gözüne geçmek için hepsi de aynı yönde olmak üzere sırtısıra geçirilmesi gereken değişmelerin önemli yekûnu düşünülürse bizim gözlediğimiz mahiyetteki bir verasetin, ferdî cehtleri müdahale ettirsek bile,

[1] Girard, *Controverses transformistes*, Paris, 1904, s. 147.

bunları nasıl yapabileceği kestirilemez. O halde tekâmülcülüğün diğer şekillerinden yeni-Lamarck'çılık da meseleyi çözecek gibi görünmüyor.

Tekâmülcülüğün bugünkü muhtelif şekillerini böylece sınamadan geçirerek hepsinin aynı aşılmaz güçlüklere çarptığını göstermekle hiç de topuna birden yol vermek niyetinde değiliz. Bilâkis hepsi de hatırı sayılır olgulara dayandıkları için kendi gidişlerince doğru olmaları ve tekâmül süreci hakkında muayyen bir bakıma ayrı ayrı karşılık bulunmaları iktiza eder. Bir teorinin kendini bu suretle sadece tikel bir bakımda tutması, ilmî kalması yani teferruatın aranmasına açık bir yön vermesi için lâzım olabilir. Fakat realiteye ancak bir taraftan dokunan bu teorileri realitenin aşması icabeder. Hiçbir tatbikat gözetmediği için ilmin açıklığına hiç de bağlı olmıyan felsefenin asıl konusu realitedir. O halde meselenin çözülmesi için tekâmülcülüğün bugünkü üç şeklinden her birinin bize getirdiği görülen pozitif şeylerle bir tarafa bıraktıkları şeyleri ve tekâmül süreci için en ihatalı ve bundan dolayı velevki daha müphem olacak olan bir fikir elde etmek için bunları hangi noktada toplamak lâzım geldiğini kendi anlayışımıza göre birkaç kelime ile gösterelim. Yeni-Lamarck'çılar değişmenin asıl sebepleri ferdin bir meslekte kazandığı alışkanlıklar değil, taşıdığı tohumda bulunan farklardır dedikleri zaman ihtimal haklıdırlar. Bizim bu biyoloji âlimleri ile uyuşamadığımız bir nokta var ki o

da tohumda bulunan farkları tesadüf mahsulü ve ferdî saymalarıdır. Biz ise tohumda bulunan bu farkların fertler arasında tohumdan tohuma geçen bir hamlenin gelişimi olduklarını, ve binnetice sırf tesadüf mahsulü olmayıp aynı bir nev'in bütün mümessillerinde hiç olmazsa aynı zamanda ve aynı şekilde pekâlâ görünebileceklerini sanıyoruz. Fazla olarak, ***birden değişmeler*** (*mutations*) teorisi de bu noktada Darwin'ciliği pek derinden değiştirmiştir. Nitekim bu teoriye göre nevi, uzun bir devirden sonra günün birinde tamamiyle değişmek temayülüne tutuluyor; buna göre ***değişme temayülü*** tesadüf mahsulü olmıyacaktır. De Vries'ye göre birden değişme mademki bir nev'in muhtelif mümessillerinde türlü yönlerde oluyor, o halde tesadüfi olan şey değişme temayülü değil, değişmenin kendisi olacaktır. Yalnız burada her şeyden önce birden değişmenin nebatların daha bir çok nevilerinde de olup olmadıklarını görmek lâzımdır (çünkü De Vries birden değişmeyi yalnız *L'Oenothera Lamarckiana* da görmüştür)[1], sonra da aşağıda açıklanacağı gibi tesadüf payının hayvanların değişmelerinde olduğundan ziyade nebatların değişmelerinde olması imkânsız değildir; çünkü fonksiyonun şekle bağlılığı nebatlar âleminde hayvanlar âleminde olduğu kadar sıkı değildir. Her ne de olsa yeni-Dar-

[1] Nebatlar âleminde bunun gibi bazı olgular daima gösterilmiştir. Bakınız: Balaringhem, *La notion d'espèce et la théorie de la mutation (Année psychologique*, cilt 12, 1906, s. 95 ve aşağısı.) ve De Vries, *Species and Varieties, s. 655.*

win'ciler birden değişme devrelerinin muayyen olduğunu kabul etmek yolundadırlar, o halde birden değişmenin yönü, hiç olmazsa hayvanlarda, aşağıda göstereceğimiz derecede muayyen olabilecektir.

Öyle ise Eimer'in teorisi gibi bir teoriye varılıyor, bu teoriye göre muhtelif özelliklerin değişmeleri birbirlerini nesilden nesle muayyen bir yönde kovalar. Bu teoriyi Eimer'in bizzat tahdidettiği sınırlar içerisinde biz de mâkul görüyoruz. Fakat organik âlemin bütün tekâmülünü önceden tâyin etmeğe gelince bunun imkânsız olması icabeder. Bunun için iddia ediyoruz ki, organik âlemde hayatın kendiliğinden oluşu, birbirlerini kovalıyan daimî bir şekil yaratması suretiyle belirir. Yalnız bu muayyeniyetsizlik (*indétermination*) in tam olmaması ve muayyeniyete (*détermination*) düşen bir payı olması lâzımdır. Meselâ göz gibi bir organ elbette devamlı bir değişme ile muayyen bir yönde teşekkül etmiş olacaktır. Aksi takdirde aynı tarihe malik olmıyan nevilerde göz yapısının benzerliğini nasıl açıklıyabilirdik? Bizim Eimer'den ayrıldığımız nokta, muhtelif tekâmül yollarından gelen iki benzerliği bu âlimin fizikî ve kimyevi sebeplerinin kaynaşmalariyle açıklamanın kâfi olduğunu iddia ettiği yerden başlar. Biz ise aksine olarak açık olan göz misalini alarak burada bir *orthogénèse* ve araya giren psikolojik bir sebep olup olmadığını göstermek istedik.

Bazı yeni-Lamarck'çılar da psikolojik mahiyette bir sebebe bilhassa başvurmuşlardır. Bize

kalırsa yeni-Lamarck'çılığın en sağlam noktalarından biri budur. Yalnız bu sebep sadece ferdin sarf ettiği şuurlu bir cehtten ibaretse bunun tesiri pek dar kalır; çünkü şuurlu ceht vakaa hayvanlar âleminde müessir olabilirse de nebatlar âleminde olamaz. Hayvanlarda bile ancak iradenin doğrudan doğruya veya dolayısiyle tesirine tâbi olan alanlarda yapılabilir. Hattâ burada bile hangi tarzda olursa olsun karmaşıklığın artması gibi derin bir değişiklik, sadece ceht sarf etmekle sağlanamaz; meğerki kazanılmış bütün özelliklerin düpedüz ve sırtısıra irsîleşmeleri kabil olsun. Halbuki bu tarzda bir verasetin kural olmaktan ziyade istisna olduğu görülüyor. Hiç şüphe yok ki kendini gittikçe daha karışık bir makina yapacak bir tarzda değişmelerini biriktiren irsî ve muayyen yönlü bir değişme, sarf edilen cehtlerle ilgisiz olmamak lâzım gelir; yalnız bu ceht, derinliği ferdî cehte benzemiyen, ahval ve icaplardan ayrıca müstakil, aynı bir nev'in bütün mümessillerinde müşterek maddelerden ziyade taşınan tohumlarda bulunan ve bu yüzden evlâtlara geçmesi muhakkak olan bir ceht olmak iktiza eder.

İşte böylece uzun bir dolaşmadan sonra hareket noktamız olan fikre, hayatın ana hamle (*êlan originel*) sine, bir neslin tohumlarından, sonraki neslin tohumlarına, bunlar arasında köprü hizmetini gören gürbüzleşmiş organizmalar vasıtasiyle geçen hayat hamlesine dönmüş bulunuyoruz. Değişmelerin, hiç olmazsa muntazam geçen, top-

lanan ve böylece yeni neviler yaratan değişmelerin derin sebebi, tekâmül yollarında kendini kaybetmiyen ve bu yollar arasında dağılan hep bu ana hamlededir. Neviler, tek bir kökten muhtelif yollara ayrılmağa başladıkları zaman, tekâmüllerinde ilerledikleri nispette birbirlerinden uzaklaşmışlardır. Bununla beraber müşterek bir hamle hipotezi kabul edilirse bütün bu muhtelif neviler muayyen noktalarda aynı surette tekâmül edebilirler ve hattâ etmek zorundadırlar. Bunu, yukarda seçtiğimiz iki gözün teşekkülü misali üzerinde daha açık bir surette yapmaktan başka gösterilecek bir şeyimiz kalmamıştır. «Ana hamle» fikri de bu sayede daha aydınlık bir hale gelmiştir.

Göz gibi bir organda ikisi de aynı derecede bâriz iki nokta vardır: yapı giriftliği, fonksiyon basitliği. Göz, sert tabaka, karni tabaka, ağ tabakası, kristal cisim vesaire gibi birbirlerinden farklı kısımlardan terekkübeder. Tabakalardan her birinin de sayısız kısımları vardır. Misal olarak yalnız ağsı tabakadan bahsedeceğiz. Biliyoruz ki bu tabaka çok kutuplu hücreler (*cellules multipolaires*), çifte kutuplu hücreler (*cellules bipolaires*), görme hücreleri (*cellules visuelles*) gibi üstüste konmuş asabi unsurları bulunan üç tabakayı ihtiva eder; bunlardan her birinin kendi fertlilikleri ve muhakkak ki çok girift bir organizmaları vardır. Yaptığımız bu teşrih bile ince yapılı olan gözün ancak basitleştirilmiş bir taslağından başka bir şey değildir. Çünkü

göz makinesi, son derce girift, sayısız makinelerden terekkübediyor. Böyle olduğu halde görmek basit bir olgudur. Gözün çalışmasiyle birlikte görme de başlar, çünkü gözün fonksiyonu basittir, o kadar ki son derece girift olan bu makinenin yapılmasında tabiatın ufacık bir dalgınlığı olsaydı görmek imkânsız olurdu. Burada akıllara hayret veren şey göz yapısındaki bu giriftliğe karşılık fonksiyonundaki basitliktir.

Mekanizm teorisi bu makineyi ışığın dokular üzerine doğrudan doğruya olan tesiriyle, yahut hayata en iyi intıbak etmiş olanların ayıklanmasiyle, yani hep dış şartların tesiriyle yavaş yavaş teşekkül ettirir. Şu kadar var ki bu tez ne şekil alırsa alsın, hattâ gözün en ince kısımları hakkında bile doğru farz olunsun, bunların karşılıklı bağlılıkları (*corrélation*) nı aydınlatabilecek gibi değildir.

İşte finalite doktrini bu açığı kapatmak için çıkıyor ve diyor ki: buradaki bütün parçalar önceden düşünülmüş bir plân ve bir amaca göre toplanmışlardır. Tabiatın çalışışını bir işçi çalışmasına çeviren bu düşünüşte tabiat sanki elindeki malzemeyi bir fikre, yahut meşk edeceği bir örneğe göre yapan bir işçi gibi oluyor. Bu antropomorfik düşünüşü mekanizm doktrini pek haklı olarak hırpalamıştır. Yalnız kendisinde finalizmi değiştirerek aynı tarzda düşündüğünün farkında değildir. Gerçi kovalanacak bir amaç yahut ideal bir örnek gibi şeyleri kabul etmiyor ama istiyor ki tabiat da bir işçi gibi

parçaları bir araya getirerek çalışsın. Fakat bir embryon'un büyümesine sadece bir göz atmak hayatın büsbütün başka türlü çalıştığını gösterir. *Tabiat, unsurları bir araya toplamak ve birbirlerine katmakla değil, parçalanmak, ikiye bölünmek suretiyle çalışıyor.*

O halde esas itibariyle insan kafasının kendi çalışmasına bakaraktan çıkardığı görüşleri gösteren mekanizm ve finalizmin bu bakımlarını aşmak icabediyor. Yalnız hangi yönden aşmalı? Demiştik ki bir organın yapısı analizlendiği zaman fonksiyonu basit olduğu halde yapısının analizi bir türlü bitirilemiyor. İşte gözlerimizi açması icabeden şey de organın sonsuz giriftliği ile iş görüşünün son derece basitliği arasında görülen bu tezattır.

Aynı bir şey bir cihetten basit, diğer cihetten analizlenemez gibi bileşik göründüğü vakit bu cihetler, genel olarak, aynı önemde olmaz, daha doğrusu aynı realite derecesinde bulunmazlar. O halde basitlik realitenin kendisine, son derece giriftlik de etrafında dönerek aldığımız görüşlere, duygularımızla zekâmızın bu görüşleri ifade etmek için kattığı sembollere, daha doğrusu kendisini yapma olarak taklidetmeği denediğimiz ve fakat bir başka mahiyette olduğu için taklidedemediğimiz muhtelif mahiyette unsurlara aittir. Diyelim ki dâhi bir sanatkâr muşamba üzerine bir portre yapsın, bunu mozaik tarzında bir çok karelere ayırarak taklidedebiliriz. Hattâ bu kareler ne kadar küçük, ne kadar çok ve muh-

telif tonda olursa tablonun kıvrımlariyle incelikleri o kadar iyi taklidolunur. Fakat sanat adamının basit bir şey gibi kavradığı ve muşambaya böylece geçirdiği parçalanamaz bir sezgi *(intuition)* nin ifadesi olduğu nispette mükemmel olan bu eserin tam bir eşini elde etmek için sonsuz incelikleri gösterecek son derecede küçük kareler çizmek lâzımdır. Yine diyelim ki gözlerimiz bu dâhi sanatkârın eserini bu tarzda yapılmış görmekten kendini alamasın; yahut da farz edelim ki bu mahiyette yapılmış olan zekâmız tablonun muşamba üzerindeki aksini başka türlü izah edemesin; bu takdirde portrenin sadece mini mini karelerin bir toplanmasından husule geldiğini söylemek mümkün olacak, böylece mekanizm hipotezinin tam içine düşmüş bulunacağız. Karelerin toplanması vakasından başka buna bir de mozaikçinin üzerinde çalıştığı bir plân lâzım geldiğini ilâve edebiliriz, bunu yaptığımız takdirde finalistler gibi düşünmüş oluruz. Fakat ne bu, ne de o düşünüşle gerçek oluşa, portrenin asıl yapılışına erişemeyiz, çünkü portre karelerin toplanmasiyle vücut bulmuş olmadığı gibi onda kendisini bu tarzda teşkil edecek unsurlar da yoktur. Tablo, yani dâhi sanatkârın muşambaya aksetmiş olan basit işi idrakimize girince küçücük binlerce karelere analizlenir, sonra da onu tabloda yeniden sentezlenir bir mahiyette görmek bizi hayran bırakan bir tertip gibi gelir. Göz de tıpkı bunun gibi yapısındaki o harikulâde giriftlik ile görmenin basit bir

amelinden ibaret olabilir; fakat aynı gözü hücrelerin bir mozaiki gibi parçaların bir toplantısı olarak tasavvur ettiğimiz zaman ondaki intizam harikulâde görünür.

Elimi A dan B ye götürdüğüm zamanda bu hareketi iki yüzden görebilirim. İçerden duyduğum zaman parçalanamaz ve basit bir harekettir; dışardan gördüğüm zaman da AB eğrisinin kat'edilmesinden ibarettir. Bu çizgide istediğim kadar mevziler ayırabilirim, çizginin kendisi de bu mevzilerin birbirleri arasındaki bir *coordination*'u gibi tarif olunabilir. Yalnız bu sonsuz mevziler ve bunları birbirine bağlıyan düzen benim elimin A dan B ye gitmesi gibi ferdî bir hareket ile otomatik olarak yapılmıştır. Mekanizm doktrini burada yalnız mevzileri görür. Finalizm, bunların düzenini düşünür; fakat her ikisi de realitenin kendisi olan hareketin içinden değil yanından geçer. Hareket ise, bir cihetten mevzilerden ve bunların düzeninden *fazla*dır, çünkü ondan analiz ile ayrılan hesapsız mütevali mevziler ile bunların düzenleri defaten ve fazlasiyle elde edebilmek için parçalanamaz basitliği içinde ne düzen, ne de mevziler olan fakat esası teşkil eden harekiyete bakmak kâfi gelir. Diğer cihetten de hareket mevzilerin düzeninden ve bunları birbirine bağlıyan düzenden *az*dır; çünkü mevzileri herhangi bir düzene koymak için önce düzeni tasarlamak, sonra da noktalarla gerçekleştirmek lâzımdır. Halbuki elin basit hareketinde bunların hiçbiri yoktur, kelimenin beşerî mânasiyle,

ne bir zekâ, ne de bir düzen işidir, çünkü karelerden vücuda gelmemiştir. Göz ile onun fonksiyonu olan görme arasında da aynı münasebet vardır. Görmede, gözü terkibeden hücrelerden ve bunların karşılıklı koordinasyonlarından *fazla* bir şey vardır. Mekanizm ve finalizm bir cihetten kendilerine lâzım olacak kadar uzaklara gitmedikleri halde diğer cihetten çok uzaklara gidiyorlar, o halde ki, son derecede girift sonsuz unsurlardan basit bir işe kadar yükselmesini istedikleri tabiata, Herkülün korkunç savaşlarını isnadediyorlar; halbuki tabiat, gözü yapmak için benim bir el kaldırışımdan daha fazla zahmet çekmemiştir. Elimin hareketi nasıl kendinden başka sonsuz küçücük parçalara ayrılabilirse aynı fikirle düşünülünce tabiatın basit işi de sonsuz unsurlara otomatik bir surette bölünebilir.

Yalnız bunu çok güç anlıyoruz, çünkü organlaşma denilen şeyi bir fabrika işi gibi düşünmekten kurtulamıyoruz. Halbuki fabrika işi başka, organlaşma işi başkadır. Birinci iş insan işidir, ve insana mahsustur: birbirlerine katılarak toplu bir iş çıkabilecek tarzda doğranmış madde parçalarını birleştirmekten ibarettir; doğranan parçalar da burada iş yolunda kullanılır, ideal merkezi de zaten burasıdır. Çevreden merkeze giden fabrika işi feylesofların deyimiyle, çoktan bire gider. Organlaşmanın çalışışı ise, tersine, merkezden çevreye doğrudur; matematik denebilecek bir noktadan başlıyarak

bu noktanın etrafında gittikçe genişliyen müşterek merkezli dalgalar halinde yayılır. Fabrika işi eldeki maddenin miktarına göre etkindir. Parçaları hazırladıktan sonra bunları takıp takıştırmakla sağlanır. Organlaşma faaliyeti ise patlamalı bir çalışmadır. Mekâna istemiyerek giriyormuş gibi yanaşan organlaştırıcı kuvvetler önce mümkün mertebe az bir yer alır ve en az bir madde ister. Nitekim cenin hayatının tekâmül sürecini harekete getiren spermatozoid, organizmanın en küçük hücrelerinden biridir; hattâ bu harekete getirmede bile spermatozoidin sadece küçük bir kısmı karışır.

Bütün bu farklar ancak üstünkörü farklardır. Bunların altları eşilirse daha büyük bir fark bulunacaktır sanıyorum.

İmal edilmiş bir eser, imal etme işinin şeklini gösterir. Bir fabrika işine ne koyarsak onu buluruz. Bir makine yapılacağı zaman önce parçaları hazırlanır, sonra da bunlar birbirlerine birleştirilerek kurulur; makinede hem parçaları, hem de bütünü görmek, bu kurulma yapıldıktan sonra mümkün olur; alınan sonuç da yapılan iş kadardır, ve işin her kısmına sonucun bir kısmı karşılık olur.

Pozitif ilmin organ faaliyetlerini de bu işe bakarak aynı mahiyette bir işmiş gibi düşünmesini ve düşünmeğe mecbur olmasını şimdi anlıyorum. Organik cisimler üzerinde de ancak bu şartla bir şey yapılabilir. Esasen ilmin konusu eşyanın özünü göstermek değil, bunlar üzerinde

en iyi tesir edecek vasıtayı hazırlamaktır. Fizik ve kimya daha önce ilerlemiş ilimlerdir; canlı madde de tesirimiz alanına ancak fizik ve kimyamızın metotlariyle inceliyebildiğimiz nispette girmiştir. Organik cisim, eğer ilkönce bir makine gibi düşünülmeseydi ilmî olarak incelenemezdi. Bunun için hücreler tabiatiyle makinenin parçaları gibi, organizma da bunların bir kuruluşu gibi tasarlanacak, parçaları organlaştıran parça işler de bütünü organlaştıran işin gerçek unsurları sanılacaktı. İlmin bakımı işte budur, felsefenin bakımı ise büsbütün başkadır.

Bize göre organlaşmış mekanizmin bütünü organlaştırıcı faaliyetin bütününü gösteren (hattâ bu da aşağı yukarı doğrudur), yalnız bu makinenin parçaları kendisine sarf edilen işin parçalarına karşılık değildir; çünkü *bu makinenin maddiliği artık kendini vücuda getirmek için kullanılmış vasıtaların toplamını değil, hakkından gelinmiş engelleri temsil eder:* pozitif bir realite olmaktan ziyade bir inkârdır. Öyle ise önceden yaptığımız bir incelemede gösterdiğimiz gibi görme, bakışımızın erişmiyeceği bir asgar namütenahiye *bükmen* (*en droit*) varabilecek bir kudrettir. Yalnız böyle bir görme gerçekleşmiyecek canlı bir varlıktan ziyade bir hayalete yakışan bir şey olacaktı. Canlı varlığın görmesi ise tesir gözeten bir görme olmak itibariyle üzerlerine tesir yapacağı şeylere munhasırdır; başka bir deyimle kendine yatak açmış olan bir görmedir; görme

mekanizması da açılan bu yatak içinde çalışır ve onu temsil eder. O halde görme cihazının teşekkülü otomatik unsurların bir araya getirilip kurulmasiyle anlaşılabilecek gibi değildir; nitekim bir kanalın açılması da kıyılarına yığılan topraklarla açıklanamaz. Mekanist tez sadece sebeplerden, finalist tez ise amaçlardan bahseder. Kanal misalinde mekanist tez, kanalı vücuda getiren fizik sebeplerden, yani toprağı kaldıran arabalardan bahseder. Finalist tez de kanalın yapılmasına esas olan plândan bahseder. Halbuki ikisi de aldanıyor, çünkü kanal başka türlü açılmıştır.

Tabiatın gözü nasıl yaptığını daha iyi anlatmak için bu yapışı, elimizi kaldırmak için yaptığımız basit bir harekete benzeteceğiz. Farz edelim ki elim hareketinde ilerledikçe mukavemet eden bir yığın demir tozu içinden geçiyor. Bir zaman gelecek elim yorulup duracak, demir tozları da tam bu zamanda yorgunluktan duran elimin şeklinde toplanarak teşekkül edecektir. Şimdi elimin şeklini alan demir tozlarını seyredenler bu şeklin sebebini demir tozlarında ve bu tozların içindeki kuvvetlerde arıyacaklar. Bunlardan her toz parçasının yerini yanındaki toz parçalarının tesirinde görenler mekanist olacaklar. Hakikatte ise demir tozları arasından parçalanma kabul etmez bir kol hareketinden başka bir şey geçmemiştir. Toz tanelerinin sayısız hareketleri ve aldıkları muntazam şekil hiç de bu tanelerin yaptıkları pozitif bir tertip değildir, belki parçalanamaz kol hareketine karşı top-

tan yapılan bir mukavemetin ifadesidir. Şimdi bu demir tozu parçalarının düzenine «netice», elin hareketine de «sebep» dersek neticenin bütünü sebebin bütünü ile anlaşılır denebilir. Fakat burada neticenin parçaları sebebin parçalarına asla karşılık olmaz. Başka bir deyimle burada ne mekanizm, ne de finalizm kullanılacak gibi değildir; olsa olsa *nev'i şahsına munhasır* (*sui generis*) bir açıklama tarzına başvurmak lâzım gelecektir. Hâsılı, teklif ettiğim bu hipotezde görmenin görme aygıtına nispeti aşağı yukarı elin demir tozlarına nispeti gibidir.

Elin sarf ettiği ceht ne kadar himmetli olursa demir tozları arasında da o kadar uzaklara gider. Fakat hangi noktada durursa dursun demir tozlari otomatik olarak denkleşecek ve düzenlenecektir. Görme ve onun organı olan göz için de aynı şey söylenebilir.

Görmeyi teşkil eden parçalanamaz işin az çok uzaklara gitmesine bakılırsa göz organı da az çok imtizaçlı birtakım unsurlardan yapılmıştır; yalnız gözün düzen ve ahengi ister istemez tam ve mükemmeldir. Bu ahenk kısmi olamaz, çünkü yine tekrar ediyorum, onu doğuran hakiki oluş parçalı değildir. Mekanizm ve finalizmin görmediği nokta da budur. Göz gibi bir aletin harikalı yapısına şaştığımız zaman onun parçaları olmadığını unutuyoruz. Göze hayret etmemizin esasında daima gözdeki düzenin yalnız bir kısmının gerçekleşebileceği ve tam gerçekleşmesinin âdeta bir Tanrı lûtfu olacağı düşüncesi vardır.

Finalistler bu lûtuf tasavvurunu, kabul ettikleri bir amaç sebeple mazur gösteriyorlar; mekanistler de bu düzenin tabiî ıstıfa sonucunda azar azar elde edildiğini iddia ediyorlar; fakat her ikisi de gözün düzeninde pozitif bir şey ve binnetice sebepte her türlü mükemmellik derecelerini taşıyan parçalardan mürekkep bir tertip görüyorlar. Hakikatte sebep az çok *intens*'dir. Fakat sonucunu ancak toptan ve tam bir tarzda hâsıl edebilir. Görme, az çok uzak yönlere gittiğine göre, ya aşağı bir organizmin basit *tache pigmentaire*'lerini yahut *serpule*' (deniz dibi hayvanı) ün ilkel gözünü, veyahut *alciope*'ün henüz farklılaşmış gözünü, yahut da fevkalâde tekemmül etmiş bir kuş gözünü verecektir; yalnız aynı giriftlikte olmıyan bütün bu gözlerin hepsi bir koordinasyon göstereceklerdir. Bunun içindir ki birbirlerinden ne kadar uzak olursa olsunlar eğer iki nevi hayvanın görme hareketleri aynı uzaklığa gitmiş ise her iki tarafta da aynı görme uzvu olacaktır; çünkü fonksiyonun işlemi hangi sebeplerle elde edilmiş ise uzvun şekli de ona göre olacaktır.

Yalnız görme için yapılan bir hareketten bahsederken finalitenin eski telâkkisine düşmüyor muyuz? Evet, düşerdik, eğer bu hareket erişilecek şuurlu veya şuursuz bir amacın tasavvurunu isteseydi. Fakat hakikat şu ki bu hareket hayatın ana hamlesine göre oluyor ve bu hamlenin içinde bulunuyor, ona müstakil tekâmül yollarında raslanması da bundan ilerigeliyor. Yalnız o

hamlede niçin ve nasıl bulunuyor diye sorarsanız hayat her şeyden önce ham maddeye tesir etmek temayülüdür diyeceğiz; yalnız bu tesirin yönü önceden tâyin edilmiş değildir. Hayatın tekâmül ederken yolu üzerine bıraktığı şekillerin çeşitliliği de bu sebeptendir. Yalnız bu tesir az çok yüksek derecede daima bir imkân (*la contingence*) özelliği gösterir, hiç olmazsa seçmenin bir başlangıcını gerektirir. Seçmek için de mümkün olan birçok tesirleri hep birden tasarlamak ister. O halde canlı varlık için fiilden önce bu fiilin imkânlarının tasarlanması lâzımdır. Görme idraki de bundan başka bir şey değildir [1]. Cisimlerin görülen çevreleri onlar üzerindeki tesirlerimizin çizgileridir. Bunun içindir ki görme, muhtelif hayvanlarda muhtelif derecelerde bulunur ve aynı yapı giriftliğini gösterir.

Yapı benzerlikleri üzerinde genel olarak bilhassa göz misalinde durduk. Çünkü mekanizm ve finalizm doktrinlerine karşı olan durumumuzu tâyin etmeğe mecburduk. Şimdi bu yapının kendisini daha açıklıkla tasvir etmek kaldı. Bunun için de tekâmülün türlü yollardan vardığı sonuçları göz önüne alarak yapacağımız şey artık bu sonuçların gösterdiği benzerlikler değil, onlarda görülen karşılıklı tamamlamalar olacaktır.

---

[1] Bu konu için bakınız, Matière et mémoire, bölüm, I.

İKİNCİ BÖLÜM

HAYATIN BİRBİRLERİNDEN UZAKLAŞAN YÖNLERDE TEKÂMÜL ETMESİ. UYUŞUKLUK, ZEKÂ, İÇGÜDÜ

Eğer hayat da topun ağzından çıkan bir gülle gibi tek bir yol alsaydı tekâmül hareketi basit bir şey olacak, yönü de çabuk tâyin edilecekti. Fakat burada birdenbire patlamış ve misketlerinin her biri birer gülle olarak yeniden patlıya patlıya pek uzun zamanlar devam etmiş bir gülle karşısındayız. Bu ufalanmış patlamaların dağılmış hareketlerinden ancak bize en yakın olanlarını idrak ediyoruz. Ana harekete kadar varmak için de bu dağılmış hareketlerden başlıyarak derece derece gerilere gitmek lâzım geliyor.

Patlamış bir güllenin parçalanması, üzerine aynı zamanda tesir eden iki kuvvetle açıklanır: barutun patlama kuvveti ile güllenin bu kuvvete karşı gösterdiği mukavemet. Hayatın fert ve nevilere ayrılması da böyle olur. Öyle sanıyoruz ki burada da iki sebep ister: hayatın ham maddeden gördüğü mukavemet, kendisinde taşıdığı temayüllerin kararsız muvazenelerinden doğan patlayıcı kuvvet.

Hayat icin ilkönce aşılması lâzım gelen engel ham maddenin mukavemeti olmuştur. Bunda muvaffak olmak için fizik ve şimik kuvvetlere karşı alttan gelerek bunların huyunca gitmek, hattâ yolun bir kısmını beraberce almaya razı olmak icabetmiştir. Bunun için hayatın en ilkel şekillerinde görülen olayların fiziko-şimik mi yoksa hayati mi oldukları söylenmediği gibi hayatın da bu şekillerde maddenin alışkanlıklarına uyması ve manyetizmaladığı maddeyi yavaş yavaş kendi yoluna çekmesi lâzımdı. İlkönce beliren canlı şekillerin son derece basit olmaları da bundan ilerigelmiştir. Hayatın bu şekilleri şüphesiz pek az farklılaşmış, görünürde bugünkü amiplere benziyen, fakat bundan başkaça da kendilerini yüksek şekillere kadar çıkartmak zorunda bulunan şiddetli bir iç hamleye sahiptirler. İlk organizmaların mümkün olduğu kadar büyümeye savaşmaları da bu hamle sayesinde olsa gerektir; yalnız organik maddenin genişleme haddi pek dardır. Bu hadde gelince büyümekten ziyade ikiye ayrılır. Bu yeni engeli aşmak için de hayatın yüzyıllarca çabalaması, incelik harikaları göstermesi icabetmiştir. Nihayet ikiye ayrılmağa hazır birçok unsurların birleşmeleri bu sayede kazanıldığı gibi iş bölümü de bu unsurlar arasında çözülmez bir bağ vücuda getirmiştir; karmaşık ve âdeta ayrı ayrı parçalardan ibaret olan organizma da, sadece büyüyen yekpare bir hayat hevengi halini almıştır.

Yalnız parçalanmanın hakiki ve derin sebepleri hayatın kendisinde vardı. Çünkü hayat de-

mek temayül demektir; temayülün esası da bir ağaç gibi büyümek ve dallarının her birinde hayat hamlesini taşıyan muhtelif yönler yaratmaktır. Karakter dediğimiz özel temayülümüzün tekâmülünde de aynı şeyi görürüz. Geçmişimize dönerek çocukluk şahsiyetimize bakarak, bunun henüz doğmuş oldukları için birlikte yaşamaları mümkün olan muhtelif şahısları toplamış olduğunu görürüz; çocukluğun en büyük cazibelerinden biri de vaitlerle dolu olan bu kararsızlıktadır. Fakat yaş ilerledikçe iç içe olan bu şahsiyetler birbirleriyle uzlaşamaz olur, ve herkes ancak tek bir hayat yaşadığı için bu şahsiyetlerden birini seçmek zorundadır. Hakikaten de hiç durmadan seçiyor, yine hiç durmadan birçok şeyler terk ediyoruz. Zaman içinde aldığımız yol, olmağa başladığımız ve olabileceğimiz şeylerin kırpıntılariyle doludur. Yalnız sayısız hayatlara sahibolan tabiat bu temayüllerin hepsini saklar, ve her biriyle ayrı ayrı yönlerde tekâmül eden türlü neviler yaratır.

Bu neviler aynı önemde olmıyabilirler. Romanına başlıyan bir romancı da kahramanına atfettiği birçok şeylerden ilerledikçe vazgeçmeğe mecbur olur. Romanında ihtimal ki bunları başka romanlarında ilk kahramanını tamamlıyacak yeni şahıslar yapmak için tekrar kullanacaktır; fakat bu şahıslar ilk kahramana nispetle daima eksik kalacaklardır. Hayatın tekâmülünde de böyle olmuştur. Tekâmül yolundaki dallanmalar pek çoktur, yalnız açılan iki, yahut üç büyük yolun yanında birçok çıkmazlar da olmuştur. Bu yollardan yalnız biri, insana kadar giden omurgalıların yo-

ludur ki hayatın büyük hamlesinin serbestçe geçmesine elverişli olacak kadar geniş olmuştur. Arı yahut karınca cemiyetleri ile insan cemiyetlerini karşılaştırdığımız zaman aldığımız intıba budur. Bunlardan birincilerin cemiyetleri şaşılacak kadar inzıbatlı, birleşik, fakat donmuş bir haldedir; insan cemiyetleri ise her türlü ilerlemeye açık, fakat tefrikalı ve birbirleriyle daima kavgalıdır. Bir cemiyetin daima ilerlemesi, hem de daima muvazenede kalması ideal bir istektir; belki de hiç gerçekleşebilecek gibi olmıyan bir istektir. Çünkü birbirlerini tamamlamak istiyen ve hattâ ceninî (*embryonnaire*) şekillerinde tamamlıyan bu iki karakter belirdiği nispette birbirleriyle uzlaşamaz olurlar. Sosyal hayat için de mecazi olmıyan bir hamleden bahsetmek mümkünse denebilir ki bu hamlenin çoğu insana varan tekâmül yolu boyunca olmuş, geri kalan hamle arı ve karıncalar cemiyetine gitmiş ve bu cemiyetler böylece insan cemiyetinin tamamlayıcısı olan bir yüz göstermişlerdir. Yalnız bütün bu sözler meramımızı anlatmak için kullanılmış bir tarzdan başka bir şey değildir. Çünkü sosyal hayatın kendine has bir hamlesi yoktur. Genel bir hamle varsa bu, ancak birbirlerinden uzaklaşan yollarda daima yeni şekiller yaratan Hayatın hamlesidir. Eğer cemiyetler bu iki yol üzerinde belirmek zorunda iseler hem tekâmül yollarının ayrılığını, hem de hamlenin müşterek olduğunu göstermek zorunda kalacaklar ve böylece birbirlerini müphem olarak tamamlıyan iki hareket serisini geliştireceklerdir.

O halde tekâmül hareketinin incelenmesi, birbirlerinden uzaklaşan tekâmül yönlerini ayırmağa ve bunların her birinde olan şeylerin önemini takdir etmeğe, bir kelime ile, dağılmış temayüllerin mahiyetini tâyin etmeğe bağlıdır. Bu temayüller bir araya toplanınca hamlelerinin kaynağı olan görünmez muharrik prensipin bir takribi elde edilecek, yani tekâmülde ne mekanizmin iddia ettiği gibi dış şartlara karşı sadece bir intıbak serisi, ne de finalizmin iddia ettiği gibi genel bir plânın tahakkuku görülecektir.

Tekâmülün zorunlu şartı muhite uymak olsun, buna kimse bir şey demez. Çünkü muhitine uymıyan bir nevi yaşıyamaz. Fakat tekâmül teorisininin muhiti hesaba katmasını tanımak başka, tekâmülü idare eden sebebin muhit olduğunu iddia etmek başkadır. Mekanizmin tuttuğu bu son iddia asli bir hamle hipotezini, yani hayatı daha karmaşık şekillerle gittikçe yükseklere götüren iç hamleyi reddeder. Halbuki bu hamle görülen bir şeydir, fosillere sadece bir göz atmak hayatın tekâmülden vazgeçebileceğini, hiç olmazsa pek dar bir sınır içinde kalabileceğini gösterir. Nitekim bazı *foraminifer*'ler Silüryen devrinden beri hiç değişmemişlerdir. Lingule (deniz kayalarına yapışan bir nevi midye) ler, yeryüzünün geçirdiği bunca inkılâplardan hiç müteessir olmamışlar, en eski «palezoik» devirlerde ne halde iseler bugün de yine öyle kalmışlardır.

Hakikat şu ki intıbak, tekâmül hareketlerinin kıvrımlarını açıklarsa da genel yönünü, hele

kendisini hiç açıklamaz [1]. Şehre giden bir yol tepelere çıkmak, inişlerden inmek, arazinin girinti ve çıkıntılarına uymak mecburiyetindedir; fakat arazinin girinti ve çıkıntıları yolun sebebi olmadığı gibi yola yön verenler de bunlar değildir. Yol bu girinti ve çıkıntılara göre vakaa zikzaklar ve kıvrımlar yapar, fakat böylece parça parça değil de bütün halinde düşünülürse arazinin girinti ve çıkıntıları yol için engeller ve geciktirme sebeplerinden başka bir şey olarak görünmez; çünkü yolun hedefi sadece şehre varmaktır, ve bunun için de düpedüz gitmek lâzımdır. Hayatın tekâmülü ve yaptığı girinti ve çıkıntılar için de aynı şey söylenebilir; yalnız şu farkla ki bu tekâmül sadece tek bir yol tutmadığı gibi hiçbir amaç da gözetmez, sadece yönler alır ve nihayet intıbaklarında bile yaratıcı kalır.

Hayatın tekâmülü eğer ârızî hallere bir sıra intıbaklardan ibaret değilse bir plânın tahakkuku da değildir. Çünkü plân, önceden bilinen bir şey demektir. Her plân, gerçekleşmesine ait teferruattan önce düşünülmüş, yahut düşünülebilir bir şeydir. Burada plânın tam gerekleşmesi uzak, hattâ belli olmıyan bir geleceğe atfedilebilir denecek: fakat ne yapılsa plân fikri yine vardır, ve önceden düşünülebilir demektir. Tekâmül,

---

[1] İntıbak hakkındaki bu görüşe *Nevilerin menşei hakkında M. F. Marin* tarafından yazılmış şayanı dikkat bir makalede işaret edilmiştir. Bakınız: *Revue scientifique*, nov. 1901. s. 580.

eğer hakikaten durmıyan bir yenileşme, bir yaratma ise gitgide hayatın yalnız şekillerini değil, zekâ için bu şekilleri anlamağa elverişli olacak fikirleri, hattâ bu fikirleri ifade edecek tâbirleri de yaratacaktır. O halde hayatın geleceği, şimdiki halini aşacak, önceden mevcut yahut tasarlanmış bir plânın gerçekleşmesi olamıyacaktır.

Finalizmin ilk yanılması buradadır. Bu yanılma onu daha büyük bir yanılmaya sürükler.

Hayat, eğer bir plânın gerçekleşmesi ise daha uzaklara gittikçe daha yüksek bir ahengi belirtmesi iktiza eder. Nitekim bir plâna göre yapılan bir ev, tuğlalar örüldükçe mimarın fikrini gittikçe daha iyi belirtir. Hayatın birliği böyle olmayıp da kendisini zaman yolu üzerinde iten bir hamlede ise o halde ahenk ileride değil geride olacaktır. Buradaki birlik, sona bir çekim halinde konmuş değil, daha başta bir içtepi (*impulsion*) halinde mevcuttur. Hamle, ihtilât ettiği nispette dallanır. Hayatın ilerledikçe bazı cihetlerden birbirlerini tamamlıyan birtakım belirtiler halinde dağılması da bütün bu belirtilerin hep aynı kaynaktan geldiklerini gösterir. Yalnız bu belirtiler aynı zamanda birbirlerine zıt ve uyuşamaz bir haldedir. Neviler arasındaki ahenksizlik de böylece gittikçe artacaktır. Buraya kadar ancak asıl sebebe işaret ettik. Meseleyi basitleştirmek için de nev'in hamleyi sırf başkalarına geçirmek için kabul ettiğini ve hayatın tekâmül ettiği bütün yönlerde boyuna yayıldığını farz ettik. Hakikatte ise duraklıyan ve gerili-

yen neviler vardır. Çünkü tekâmül, yalnız ileriye giden bir hareket değildir; birçok hallerde yerinde saymalar, ve çok kere sapmalar, hattâ gerilemeler gösterdiği olur. İlerde göstereceğimiz gibi böyle de olması lâzımdır; tekâmül hareketini dallandıran hamle yeni yarattığı şekil üzerinde «hipnotize» olarak çok kere kendi kendisine dalar ve bundan da gittikçe artan bir düzensizlik doğar. İlerleme deyince ilk hamlenin tâyin ettiği genel bir yönde sürekli (*continu*) bir yürüyüş anlaşılırsa ilerlemenin vâkı olduğu şüphesizdir, yalnız bu ilerleme tekâmülün iki, yahut üç büyük yolunda vâkı olmuş, buralarda gittikçe daha karmaşık, daha yüksek şekiller belirmiştir; bu yollar arasından da birçok tâli yollar geçer ki buralar, aksine, sapmalar, duraklamalar ve gerilemelerle doludur. Tekâmülün bütün teferruatının bir plâna uygun olduğunu prensip olarak koymakla işe başlamış olan feylesoflar bu olguların incelenmesine giriştikleri gün hayal kırıklığına uğrıyacaklardır; fakat her şeyi aynı sıraya koyarak tesadüfe hiçbir pay ayırmadıkları için gördükleri bu olgular karşısında her şeyin bir tesadüf eseri olduğuna karar verivereceklerdir. Halbuki, tersine olarak, tesadüfün pek büyük olan payını her şeyden önce vermekle başlamak ve tabiatta her şeyin ahenkli olmadığını bilmek lâzımdır. Bu sayededir ki ahenksizliğin toplandığı merkezler tâyin olunacak, asli hamlenin en serbest olarak çalışabildiği büyük yönler aydınlanarak bir plânın bütün teferruatiyle

tatbikına hiçbir zaman şahit olunmıyacaktır. Çünkü burada plânı aşan, plândan daha iyi olan bir şey olmuştur. Esasen plân, mahdut bir iş, şekli önceden çizilmiş, önü kapanmış bir gelecek demektir. Halbuki hayatın tekâmülü önünde geleceğin kapıları, aksine, ardına kadar açıktır. Çünkü tekâmül asli bir hareketin icabı olarak sonsuz bir yaratıştır. Organik âlemin verimli, son derece zengin ve hiçbir zekânın tasarlıyamıyacağı kadar yüksek olan birliğini yapan da bu harekettir; zekânın tasarlıyamıyacağı kadar yüksek diyorum, çünkü zekânın kendisi de bu birliğin mahsullerinden biridir.

Sadece metodu tarif etmek onu tatbik etmekten daha kolaydır. Bizim anladığımıza göre tekâmül hareketinin geçmişini tamamiyle yorumlamak için organik âlemin tarihi bitmiş olmak lâzımdır. Bu ise henüz bitmiş olmaktan uzaktır. Hattâ türlü neviler için teklif olunan kütükler (*les gênéalogies*) bile çok kere müelliflerin ilham aldıkları teorilere göre değiştiği için ihtilâflıdır; ilmin bugünkü hali ihtilâfları kesip atabilecek gibi de değildir. Yalnız bu hususta ileri sürülen muhtelif çözüm tarzlarını karşılaştırırsak görürüz ki ihtilâflar büyük yollardan ziyade teferruata aittir. Bunun için o büyük yolları mümkün olduğu kadar yakından takibetmekle yolumuzu kaybetmiyeceğimizden eminiz. Zaten bizim için önemli olan da yalnız bu yollardır; çünkü biz natüralistler gibi muhtelif nevilerin tevali düzenini bulmağa bakmıyor, sadece başlıca

tekâmül yönlerini tâyin etmeğe çalışıyoruz. Hattâ bizim için bu yönlerin hepsi aynı derecede önemli de değildir; asıl uğraşmamız lâzım gelen cihet, insana varan tekâmül yoludur. Bunun muhtelif tekâmül yollarını takibederken insanın bilhassa bütün hayvanlarla olan münasebetleriyle bütün organik âlem içinde hayvan nev'inin yerini tâyin etmeği gözden kaçırmıyacağız.

İkinci noktadan başlamak için diyeceğiz ki nebatları hayvanlardan ayıracak açık ve tam hiçbir karakter yoktur. Bu iki âlemi kesin olarak tarif etmek için yapılan bütün denemeler suya düşmüştür. Çünkü nebatlarda tek bir hassa gösterilemez ki bir dereceye kadar bazı hayvanlarda da bulunmasın. Yine hayvanlarda hiçbir karakteristik vasıf bulunamaz ki nebatlar dünyasının bazı nevilerinde, yahut bazı zamanlarında görülemesin. Kesinlik istiyen biyoloji âlimlerinin hayvanlarla nebatların ayrılmasını yapma bulmaları bu itibarla pek güzel anlaşılır. Burada yapılacak tarifleri matematik ve fizik ilimlerinde olduğu gibi, tarif edilen şeyde bulunan ve diğer şeylerde bulunmıyan sabit birtakım vasıflar kaydetmekten ibaret olursa biyoloji âlimlerinin bu türlü tarifleri yapma bulmakta cidden hakları vardır. Bize kalırsa hayat ilimlerine uygun gelecek tariflerin nev'i bambaşkadır. Çünkü hayatın hiçbir belirtisi yoktur ki diğer belirtilerin esas karakterlerini ilkel, yahut örtülü, veya kuvve halinde ihtiva etmesin. Buradaki fark mahiyette değil nispetlerdedir. Yal-

nız nispet farkının bu farkı ihtiva eden grupu tamamlamağa yetmesi için ârızi olmadığı, ve grup tekâmül ettikçe bu özel karakterleri de *belirttiği* sabit olmalıdır. Daha kısası, buradaki *gruplar belli birtakım karakterlere sahip olmakla değil, bu karakterleri kuvvetlendirmeğe olan temayülleri ile tarif edilmek lâzım gelir.* Bu açıdan bakılır, yani yerleşmiş hal (*état*) lerden ziyade temayüller göze alınırsa nebat ve hayvanlar tarif edilebilecekleri gibi birbirlerinden tam olarak da ayrılabilir, ve sonunda görülür ki bunlar hayatın farklı iki gelişimine karşılıktırlar. Bu fark önce besleniş tarzlarında belli olur. Biliyoruz ki nebatlar hayatlarını devam ettirmek için bilhassa lâzım olan azot ve karbonu hava, su ve topraktan doğrudan doğruya, yani madenî şekillerde alırlar. Hayvanlar ise, tersine nebat ve hayvanlar vasıtasiyle alırlar. Fakat hayvanlar da nihayat nebatlarla beslendiklerinden hayvanları besliyen nebatlardır denebilir. Yalnız bu kanunun nebatlarda birçok istisnaları vardır. Meselâ sınıflamada böcek yiyen nebatlar arasına konmakta tereddüdedilmiyen «*drosera*», «*dionée*» (sinek kapan), «*pinguicula*» bu nevi nebatlardandır. Diğer taraftan nebatlar dünyasında önemli bir yer tutan mantarlar hayvanlar gibi beslenirler. Bunların gıdaları, teşekkül etmiş organik maddeler olan mayalar, *saprophite*'ler, yahut *parasite*'lerdir. O halde hayvanları nebatlardan kesin olarak ayırmak için besleniş farkını sabit bir tarif sayamayız. Yalnız bu fark bize

dinamik tarifin başlangıcını, hayvan ve nebatların gelişmelerinde tuttukları muhtelif yönleri işaret edebilir. Ezcümle tabiatın her tarafına harikulâde bir bollukla yayılmış olan mantarların tekâmül edememiş olmaları dikkat edilecek bir olgudur. Bunlar yüksek nebatların embryonel şekillerini aşamamış bir dokuya sahiptirler [1]. Denebilir ki nebatlar dünyasının düşük (*avorton*) leridir. Bunların türlü nevileri nebatların alıştığı besleniş tarzlarından vazgeçmekle sanki nebati tekâmülün büyük yolunda çıkmazlara dayanarak tekâmülden durmuşlardır. *drosera* ve *dionêe* gibi böcek yiyen nebatlara gelince, bunlar kökleriyle öbür nebatlar gibi beslenirler, fakat yeşil kısımlariyle de havadaki karbon ve asit karbonu toplarlar. Böcekleri kapıp emmek ve özünlemek melekesi bu nebatlara sonradan gelmiş, kıraç ve verimsiz topraklarda istisnai olarak vücut bulmuş bir hal olacaktır. Karakterlerin bugünkü hallerine değil de serpilme temayüllerine ve tekâmülün boylu boyunca devam ettirdiği esas temayüllere bakılırsa nebatları hayvanlardan ayıran karakter, bunların genel olarak hava, toprak ve sudan doğrudan doğruya aldıkları madenî unsurları organik maddeye çevirmek gücüdür, denebilir. Yalnız bu farka daha derin başka bir fark daha bağlıdır.

Hayvanlar her yerde bulunan azot ve karbonu doğrudan doğruya vücutlarında toplıyama-

[1] De Saporta et Marion, *L'évolution de Cryptogame*, 1881, s. 37.

dıklarından beslenmeleri için lüzumlu olan bu maddeleri vücutlarında biriktiren nebatlardan, veya nebatlarla beslenen hayvanlardan almak zorunda ve neticede hareketli olmak zorunluğundadırlar. Bir damla suda dağınık bir halde bulunan organik maddeleri yakalamak için uzantılarını gelişigüzel çıkaran amipten tutunuz da avlarını tanımak için duyu organlarına, yakalamak için hareket organlarına ve hareketlerini duygularına uydurmak için de sinir sistemine sahip olan yüksek hayvanlara varıncıya kadar bütün hayvan hayatı, genel yönünde, mekânda hareket etmekle seçilir. Hayvanların en ilkel şekli, albümine benzer ince bir zar ile örtülü küçük bir protoplâzma kütlesinde görülür. Hayvan, istediği şekle bu yapı sayesinde girer ve istediği gibi hareket eder. Nebat hücresi ise, tersine, kendisini hareketsizliğe mahkûm eden selülozlu bir zarla örtülüdür. Nebatlar dünyasında aşağıdan yukarıya çıkıldıkça daha sabitleşen aynı alışkanlıklar görülür; çünkü bunlar oturdukları yerde, etraflarındaki hava, toprak ve sudan kendilerine lâzım olan madenî unsurları doğrudan doğruya alabildikleri için kımıldamak zorunda değildirler. Vakaa hareket olayları nebatlarda da görülmüştür. Hattâ Darwin, sarmaşık nebatların hareketleri hakkında güzel bir eser de yazmıştır. Burada *drosera* ve *dionée* gibi böcek yiyen birtakım nebatların avlarını yakalamak için yaptıkları manevralar incelenmiştir. Küstümotu, akasya vesaire gibi nebatların yapraklariyle yaptıkları

hareketleri biliyoruz. Fazla olarak, nebati protoplâzmanın kendi zarı içinde vâkı olan hareketleri hayvan protoplâzmasiyle akraba olduğunu gösterir. Bunun tersine olarak birçok hayvan nevilerinde (genel olarak parazit olanlarda) nebatların beslenişine benzer besleniş olayları da kaydedilmiştir [1]. Hareket ve hareketsizlik hayvanları nebatlardan ayıran karakterler gibi iddia edildiği takdirde aldanılacağı burada da görülüyor. Yalnız hayvanlardaki hareketsizlik çok kere bir uyuşukluğu (*torpeur*) andırır, sanki bir kısım hayvan nevileri daha ileri gidemiyerek oldukları yerde uyuşup kalmışlardır: bunlar parazitlerin yakın akrabalarıdır, nebat hayatını hatırlatan hareketlere de sahiptirler. Diğer taraftan nebatların hareketlerinde hayvanlarda görülen hareketlerin ne sıklığı, ne de çeşitliliği görülür. Hem de nebatların hareketleri bütün organizmayı değil, ancak bir kısım organizmayı ilgilendirir. Bundan başka müstesna hallerde görüldüğü için geçici bir uyanıklık gibidir. Kısası, hayvanlarla nebatlar dünyasının her ikisinde de hareket ve hareketsizlik görülüyorsa da terazinin gözü birisinde harekete, diğerinde hareketsizliğe doğru sarkmıştır. Nebat ve hayvan tekâmüllerinde bu iki zıt temayül o derece aşikâr nâzımlardır ki bu vasıflariyle tarif edilmeleri pekâlâ mümkündür. Yalnız hareketsizlik ve hareket de daha

[1] Sabitleşme ve parazitlik hakkında *Houssay*'ın şu eserine bakınız: *La forme et la vie*, Paris, 1900, s. 721-807.

derin temayüllerin görünür alâmetlerinden başka bir şey değildir.

Hareket kabiliyeti ile şuur arasında apaçık bir münasebet vardır. Yüksek organizmaların şuurlariyle beyin arasında da bir münasebet olduğu muhakkaktır. Nitekim sinir sistemi geliştikçe istekle yapılan hareketler hem çoğalıyor, hem de isabetli oluyor; aynı zamanda şuur da daha aydınlaşıyor. Yalnız ne bu hareket kabiliyeti, ne bu seçme, ne de binnetice bu şuur bir sinir sistemine zaruretle muhtaç değildir: sinir sisteminin yaptığı şey, organik cevherin kütlesinde hâsıl olan ilkel, müphem ve yaygın faaliyeti belli yönlere iletmek ve en yüksek bir şiddet derecesine çıkarmaktır. Hayvanlar silsilesinde aşağı inildikçe beyin basitleştiği gibi dağınık bir hale de gelir, ve nihayet az farklılaşmış bir organizmanın içinde kaybolur. Diğer bütün organlarla anatomik diğer bütün unsurlarda da aynı hal görülür. Bunun için beyni olmıyan bir hayvanın şuuru da olmadığını söylemek, midesi olmıyan bir hayvanın beslenmediğini söylemek kadar saçma olur. Hakikat şu ki sinir sistemi de organizmanın diğer sistemleri gibi bir iş bölümünden doğmuştur. Bu itibarla fonksiyon yaratmaz, mevcut fonksiyona refleks ve iradi faaliyet gibi çifte bir faaliyet vererek şiddet ve isabetlilikte en yüksek dereceye çıkartır. Hakiki bir refleks hareketi yapmak için omurilik yahut soğancık *(bulbe)* gibi kurulmuş mekanizmaları olan organların bulunması da

lâzımdır. Muayyen birçok hareket imkânları arasında bir seçim yapmak için de beyin merkezleri, yani muhtelif şekilde ve aynı isabette mekanizmalara götürecek yollar ister. Henüz asabi unsurlar şeklinde bir yatağı olmayıp da bu unsurları bir sistem halinde toplamamış olan bir organizmada reflekslerle iradi fiilleri toplıyan, fakat ne birincisindeki mekanik isabetliliği, ne de ikincisindeki şuurlu tereddütleri haiz olmıyan, şu kadar var ki her ikisinde de son derecede küçük bir payı bulunan sadece kararsız bir reaksiyon vardır. O halde en basit bir organizma, serbestçe hareket ettiği nispette şuurludur denilebilir. Buradaki şuur, harekete nispetle acaba bir netice mi, yoksa bir sebep midir? Şuurun rolü hareketi idare etmek olduğuna göre bu mânada sebeptir. Fakat diğer bir mânada neticedir. Çünkü şuuru yaşatan, hareki faaliyetlerdir; bu faaliyetlerin kalkmasiyle birlikte şuur da körleşir, daha doğrusu uyuklar. Henüz farklılaşmış bir yapı *(structure)* gösteren *rhizocéphales*'ler gibi kabuklularda hareketsizlik ve parazitlik bir zamanlar tereddi ile ve sinir sisteminin hemen hemen kaybolmasiyle baş başa gitmiştir: bu gibi hallerde organizmanın ilerlemesi ve şuurlu faaliyetlerin sinir merkezlerinde yerleşmiş olması dolayısiyle bu nevi hayvanlardaki şuurun, çok daha az farklılaşmış, sinir merkezlerine hiç sahibolmıyan, fakat hareketli kalmış organizmalardaki şuura nispetle daha zayıf olacağı tahmin olunabilir.

Buna göre toprağa bağlı ve yiyeceklerini bulundukları yerlerden alan nebatlar şuurlu faaliyet

yönünde nasıl geliştirebilirlerdi? Nebati hücrenin protoplâzmasını kaplıyan selüloz zarı en basit organizmayı hareketsizleştirdiği gibi hayvanın duyarlığı üzerine bir münebbih gibi tesir eden ve onu uyumaktan alıkoyan dış münebbihlerin büyük bir kısmını da hükümsüz bırakmıştır [1]. Öyle ise nebatlar, genel olarak, şuursuzdurlar. Bununla beraber burada kökten ayırmalar yapmaktan sakınmak lâzımdır. Çünkü şuursuzluk, bütün nebat ve hayvan hücreleri üzerine mekanik bir surette yapıştırılabilecek bir yafta değildir. Vakaa soysuzlaşma sonucunda hareketsiz bir parazit haline gelen hayvanlarda şuur uyuyorsa da hareketlerinin hürlüğünü yeniden kazanan nebatlarda tersine uyanıyor, hem de bu uyanış kazanılan hürlük nispetinde oluyor. Bununla beraber şuurluluk ve şuursuzluk halleri hayvan ve nebatların geliştikleri yönleri pekâlâ gösterir. Şuurun hayvanlardaki en iyi örneğini görmek için en yüksek nevilere kadar çıkmak ister; buna karşılık nebati şuuru gösterebilecek olguları görmek için de nebatlar silsilesinde mümkün olduğu kadar aşağılara, meselâ *algue*'ların *zoospore*'larına kadar inmek ve daha genel olarak, nebat ve hayvan şekli arasında sallanan tek hücreli organizmalara kadar gitmek lâzımdır. Bu bakımdan ve yalnız bu ölçüde olmak üzere hayvanları duygululuk ve uyanık şuurla, nebatları da duygusuzluk ve uyuyan şuurla tarif edeceğiz.

[1] Cope'nin yukarda adı geçen eserine bakınız, s. 76.

Kısası, nebatlar madenî cevherlerle doğrudan doğruya organik cevherler yapar. Bu kabiliyettir ki onu genel olarak hareketten ve neticede duygudan mahrum etmiştir. Yiyeceklerini aramak zorunda olan hayvanlar ise tabiî olarak hareki faaliyette ve neticede gittikçe daha geniş ve daha aydın bir şuur yönünde tekemmül etmişlerdir.

Buna göre hayvan ve nebat hücrelerinin müşterek bir kökten gelmeleri ve ilk canlı organizmaların nebat ve hayvan şekilleri arasında sallanarak her ikisine aynı zamanda iştirak etmeleri hiç de şüpheli görünmüyor. Gördüğümüz nebat ve hayvan tekâmüllerinin karakteristik temayülleri, hâlâ bugün bile, nebat ve hayvanlarda müşterek bulunuyor. Bunun için nebatları hayvanlardan ayıran şey, bu temayüllerin mahiyeti değil, sadece nispetleridir. Alelâde hallerde bu temayüllerden biri diğerini bastırıyorsa müstesna hallerde ezilen temayül yine kurtularak kaybettiği yeri tekrar alıyor. Nebat hücresinin hareket kabiliyet ve şuuru da, durum elverişli olduğu, veya gerektirdiği zamanlar uyanmıyacak gibi değildir. Bundan başka hayvanların tekâmülü, nebat hayatından sakladıkları temayül yüzünden daima gecikmiş, duraklamış, yahut gerilemiştir. Bunun için faaliyetleri ne kadar dolgun, ne kadar taşkın görünürse görünsün, hayvanların da uyuşukluk ve şuursuzluktan kurtuldukları yoktur; faaliyetlerini de daima cehtle ve yorgunluk pahasına yaşatırlar. Hattâ tekâmül ettikleri uzun yol boyunca sayısız dermansızlıkların, çoğu parazit-

liğe ait alışkanlıklara bağlı tereddilerin görülmesi hep nebat hayatına kaymaları yüzündendir. İşte bütün bu olgular nebatlarla hayvanların hep bir kökten geldiklerini ve birbirlerinin temayüllerini embryon halinde taşıdıklarını farz ettirecek bir mahiyettedir.

Yalnız ilkel şeklinde bir arada bulunan bu iki temayül büyüdükçe bir arada barınamamış, birbirlerinden ayrılmışlardır. Hareketsiz ve duygusuz nebatlar dünyası bu ayrılmadan doğmuş, hareketli ve şuurlu hayvanlar âlemi de bu ayrılmadan vücuda gelmiştir. Bu ayrılmayı açıklamak için esrarlı bir kuvveti işe karıştırmağa hacet yoktur. Bunu anlamak için de canlı varlığın kendisine en uygun gelen tarafa doğru tabiî olarak nasıl sarktığına, nebat ve hayvanların muhtaç oldukları karbon ve azotu almak için kendilerine en uygun buldukları iki çeşit yaşayışa dikkat etmek yeter. Nebatlar azot ve karbonu kendilerine bir makine gibi hiç durmadan veren bir muhitten almaktadırlar. Hayvanlar ise bu maddeleri şuurlu ve kısa bir müddet içinde toplanan süreksiz faaliyetleri ile, daha önce kendi organizmalarında toplamış bulunan canlılardan alırlar. Beslenişin bu tarzları çalışmayı, isterseniz tembelliği diyelim, iki muhtelif tarzda anlamaktır. Bundan başka, ne kadar ilkel farz edilirse edilsin, sinir unsurlarının nebatlarda keşfolunabileceğini hiç ummuyoruz. Öyle sanıyoruz ki hayvandaki iradeye karşılık nebatlarda, karbonik asidin oksijenli karbonunun sentezini bozmak için güne-

şin ışığını kullandığını görürüz. Hayvanın duygululuğuna karşılık nebatta klorofilin ışığa karşı olan özel intıbalanma kabiliyeti vardır. O halde sinirsel bir sinir sistemi her şeyden önce duyularla iradeler arasında mutavassıtlığa yarar, nebatın hakiki «sinir sistem» i ise bize bir mekanizm gibi görünür, daha doğrusu nebatın klorofilinin ışıktan intıba alma kabiliyeti ile nişasta yapımı arasında mutavassıtlık yapmağa yarıyan *nev'i şahsına munhasır (sui generis)* bir şimizm gibi gelir. Bu demektir ki nebatta sinir unsurları olmaması lâzımdır, *hayvanlara sinirler ve sinir merkezleri kazandıran hayat hamlesi nebatlarda klorofilci bir fonksiyona müncer olmak zorunda kalmıştır* [1].

Organikleşmiş dünyaya bu ilk bakışımız nebatlarla hayvanları birleştiren ve ayıran cihetleri daha açık tâbirlerle göstermemize yarıyacaktır.

Bundan önceki bölümde bir takrip anlattığımız gibi farz edelim ki hayatın özünde fizik

[1] Nebatlar nasıl bazı hallerde kendilerinde uyuklıyan hareket melekesini yeniden buluyorlarsa hayvanlar da, müstesna hallerde, nebati hayat şartlarına geçebiliyor ve kendilerinde klorofilci fonksiyona denk bir fonksiyon geliştirebiliyorlar. Maria von Linden'in son zamanlarda yaptığı denemeler muhtelif *Lépidoptères* (ince bir tozla kaplanmış dörder kanadı bulunan kelebekler ve sair böceklerin çeşidi) lerin kurt ve tırtıllarının, ışığın tesiri altında, havada bulunan asit karboniği topladıklarını göstermiştir. Bakınız: M von Linden, *L'assimilation de l'acide carbonique par les crisalides de lépidoptères*, *C. R. de la soc. de biologie*, 1905, s. 692 ve aşağısı.

kuvvetlerin tâbi oldukları zorunluğa mümkün olduğu kadar çok muayyeniyetsizlik aşılıyan bir ceht olsun. Bu ceht, enerji yaratmağa varamaz, varsa bile yarattığı enerjinin kemiyeti duygularımızla ölçü aletlerimizin, yani tecrübe ve ilmimizin duyabileceği bir kemiyet olmaz. O halde bu ceht sanki sadece hazır bulduğu önceden mevcut bir enerjiyi seve seve kullanmaktan başka bir şeye bakmıyormuş gibi olmaktadır. Hayatın bir enerji yaratmağı başarması için tek bir çare vardır: maddeden o derece saklı *(potentielle)* bir kuvvet toplamaktır ki günün birinde tesirli olmak için muhtaç olduğu enerjiyi elde etmek isteyince bu kuvvetin tetiğine sadece bir dokunmak yetsin. Hayatın özünde de biriktirilmiş saklı enerjileri boşaltmak için bu tetiğe dokunmaktan başka bir iktidar yoktur. Yalnız bu boşaltma cehti her ne kadar daima aynı ve bilinen herhangi bir kemiyetten daha küçük olmakla beraber toplanmış ve patlamaya hazır saklı gücler ne kadar çok olursa o da o kadar kuvvetli ve tesirli olur. Kullanılabilecek enerjinin başlıca kaynağı güneş olduğuna göre hayatın karşısında bulunduğu mesele güneşin hiç durmadan yeryüzüne saçtığı kuvvetlerin harcanmasını kısmen ve muvakkat olarak talik etmek, bunlardan bir miktarını henüz kullanılmamış bir şekilde ve istendiği anda istendiği yerde ve istendiği yönde boşaltabilecek birtakım haznelerde toplamaktır. Hayvanın beslendiği cevherler de bu nevi haznelerdir. Kim-

yevi önemli enerjileri saklı olarak ihtiva eden karmaşık moleküllerden teşekkül etmiş patlayıcı cevherler, biriktirdikleri kuvvetleri boşaltmak için ufak bir kıvılcım beklerler. Buna göre hayat, belki de önce hem patlayıcı maddeyi yapmayı, hem de onu kullanacak olanı bir hamlede elde etmeyi istemiştir.

Bu takdirde güneşin saçtığı ışıkların enerjisini doğrudan doğruya toplıyacak olan organizma bunu aynı zamanda mekânda serbest hareketlere sarf edecektir. Bunun içindir ki ilk canlı varlıkların bir taraftan güneşten alınan enerjiyi hiç durmadan toplamağa savaştıklarını, diğer taraftan yürüme hareketleriyle süreksiz ve patlar bir tarzda harcadıklarını zan ve tahmin etmek zorunda kalıyoruz. Nitekim hayatın bu ilk temayülünü klorofilli haşlamlılar, *euglena'*-lar belki de bugün bile özümlemektedirler, yalnız bu özümleme eksik ve tekâmül edemez bir şekildedir. Burada mecazi olarak diyebilir miyiz ki hayvan ve nebatların türlü yönlerdeki gelişmeleri her birinin yarı programı unutmalarına karşılıktır? Yahut da, daha doğrusu, hayatın yeryüzünde karşılaştığı maddenin mahiyeti bu iki temayülün aynı organizmada birlikte olarak çok uzaklara gidebilmelerine engeldir. Muhakkak olan şu ki nebatlar, bilhassa patlayıcı maddeyi yapmak, hayvanlar da bunu kullanmak yönüne dönmüşlerdir. Yalnız patlayıcı maddenin yapılmasındaki amaç, daha baştan patlama idiyse hayatın yönünü nebatlardan ziyade hayvanların gösterdiğini kabul etmek lâzımdır.

O halde nebatlarla hayvanlar arasındaki «ahenk» ve bunlarda görülen birbirlerini tamamlayıcı karakterler önce yalnız tek bir temayülde erimiş olan iki temayülü geliştirmelerinden gelecektir. Asli temayül büyüdükçe ilkel halde iken arada bulunabilen iki unsur artık bir arada barınamaz olur. Hayatın iki büyük yola, ayrı tekâmül yönlerine ayrılması bundan ilerigeldiği gibi birtakım noktalarda çatışan, diğer noktalarda biribirlerini tamamlıyan iki karakter silsilesi de bundan ilerigelmiştir; fakat ister çatışsınlar, ister birbirlerini tamamlasınlar aralarında daima bir akrabalık havası vardır. Hayvanlar uzun tekâmül yolunda birtakım ârızalarla gittikçe daha serbest ve süreksiz enerjiler boşaltmağa doğru tekâmül ederken nebatlar, enerji toplama sistemini daha ziyade bulundukları yerlerde tekâmül ettiriyorlardı. Bu ikinci nokta üzerinde durmıyacağız. Yalnız şunu söyliyelim: nebatlar yeni bir bölünmeye uğramış ve bu onlara çok yaramıştır; o halde ki âdeta, nebatlarla hayvanlar arasındaki bölünme gibi olmuştur. Vakaa ilk nebat hücresi yalnız başına hem azotu, hem karbonu toplamağa mecbur olmuşsa da mikroplar sadece azota yüklenince nebat hücresi o günden itibaren bu ikinci fonksiyondan hemen vazgeçebilecek gibi olmuştur; çünkü mikroplar henüz karışık olan bu fonksiyonlarında türlü şekillerde ihtısas kazanmışlardır. Havadan azotu toplıyarak bunlardan vakit vakit amonyak bileşiklere ve bundan başka nitratlara kalbeden mik-

roplar nebatların hayvanlara yaptıkları hizmeti yapmış oldular. Mikroskopla görülebilecek olan bu nebatları da bir boy *(règne)* sayacak olursak mikrop, nebat ve hayvan olmak üzere sıralanan bu üç boy, denebilir ki hayatın ilkönce birbiri içinde yaşattığı şeylerin hepsinin bir analizini göstermektedir. Hayatın böylece üç boya ayrılmasına bir «iş bölümü» diyebilir miyiz? Bizim anladığımıza göre bu kelimeler tekâmül hakkında doğru bir fikir vermez. Çünkü iş bölümü olan yerde *ortaklık (association)* ve gayretleri *bir noktada toplama* vardır. Halbuki bizim konuştuğumuz tekâmül; ortaklık yönünde asla olmamış, buradaki cehtler, aksine dağılmıştır. Bize kalırsa hayatta birbirlerini tamamlıyan ahenk, tekâmül yollarında karşılıklı intıbaklarla husule gelmiş bir şey değildir. Bunun için hayatın tam ahengini tekâmül yollarında değil, onun hareket noktasında aramak lâzımdır. Bize kalırsa bu ahenk bütün hayatların hep aynı kaynak olan ana hamleden çıkmış olmalarından gelir. Huzme şeklinde yayılan tekâmül süreci, başlangıçta birbiri içine girmiş olmasından da birbirini iyice tamamladığı anlaşılan hadleri birbi inden uzaklaştırır ve bu uzaklaştırma bu hadlerin zamandaş gelişimleri ilerledikçe artar.

Kaldı ki, tek bir hamle, yahut, tek bir temayülün bu suretle unsurlara ayrılması bunlardan her birinin aynı önemde ve hele aynı derecede tekâmül etme gücünde olmalarını gerektirmez. Biraz önce organik âlemde muhtelif üç te-

kâmül boyu olduğunu söylemiştik. Birinci boyda küçük bir organizma olan mikroplar bulunur. Bunlar ilkel bir halde kalmışlardır; ikinci ve üçüncü boyu teşkil eden nebatlarla hayvanlar pek yüksek tekâmüllere kadar yol almışlardır. Bir temayül parçalandığı zaman da buna benzer boylara ayrılır. Bir temayülün doğurduğu birbirlerinden uzaklaşan gelişmelerin bir kısmı bellisiz surette temadi eder, diğerleri tekâmüllerin sonuna daha geç, veya daha çabuk varır. Bu sonuçlar doğrudan doğruya ilk temayülden değil, bu temayülün bölündüğü unsurların birinden gelir. Bunlar ilk temayülün hakiki unsuru olan ve kendi yolunda tekâmül etmekte devam eden bir temayülün yol üzerinde bıraktığı kusurlu gelişmelerdir. İlk temayülün hakiki unsurları olan temayüllere gelince öyle sanıyoruz ki, bunların, kendilerini tanıtan bir alâmetleri vardır.

Bu alâmet, ana temayülde bulunan unsurların her birinde bir iz gibi hâlâ görünür. Bir temayülün unsurları, mekânda birikmiş ve biribirlerini iten şeylere benzemekten ziyade, psikolojik hallere benzer ki bu hallerin her biri önce kendileri olmakla beraber diğer halleri ve böylece ait oldukları şahsiyeti kuvve halinde (*virtuellement*) taşırlar. Demiştik ki hayatın esaslı hiçbir belirtisi yoktur ki diğer bütün hayat belirtilerini ilkel bir şekilde kuvve halinde taşımasın. Buna karşılık bir tekâmül yolu üzerinde diğer tekâmül yollarında gelişmiş bir şeyin — denebilirse — hâtırasına rasladığımız zaman bun-

dan aynı asli bir temayülün dağılmış unsurları ile karşılaştığımız neticesi çıkarılmak lâzım gelir. Nebatlarla hayvanlar işte bu mânada hayatın birbirlerinden uzaklaşmış iki büyük gelişimini gösterir. Nebatları hayvanlardan ayıran şey, hareketsizlik ve şuursuzluk ise hareket ve şuurun icabında uyanabilecek hâtıralar gibi, nebatlarda da, uyumakta oldukları söylenebilir. Kaldı ki normal bir surette uyuklıyan bu hâtıraların yanında unsur temayülün gelişmesini bozmıyan uyanışlar ve harekette bulunmalar vardır. Bu durumu şu kanunla ifade edebiliriz: *bir temayül gelişirken parçalandığı zaman bu suretle doğan temayüllerden her biri ana temayülden kendi ihtısaslaşmış faaliyetleriyle uzlaşabilecek şeylerin hepsini muhafaza etmek ister.* Geçen bölümde gördüğümüz gibi müstakil tekâmül yollarında görülen ve birbirlerinin aynı olan karmaşık mekanizmalar böylece açıklanabilecek bir hale gelir. Nebatlarla hayvanlar arasındaki derin birtakım benzerliklerin belki de başka bir sebebi yoktur; üremenin erkek ve dişiye ayrılmak suretiyle vâkı olması nebatlar için bir lükstür; fakat hayvanın bu çeşit üremeye varması lâzımdı; nebatlar da bu çeşit üremeye bu yüzden sürüklenmeğe mecbur olmuştur; çünkü nebat ve hayvanları tekâmüle sürükliyen aynı ana hamledir. Nebatların gittikçe daha karmaşıklaşması da bu sebeptendir. Gittikçe daha karmaşıklaşmağa doğru olan bu temayül, hayvan boyunda gittikçe daha geniş ve tesirli bir faaliyet yaratmağa çalışan temelli bir temayüldür. Yalnız

şuursuzluk ve hareketsizliğe mahkûm olan nebatların aynı temayülü göstermeleri tekâmülün başlangıcında aynı ana hamlenin hızını almalarındandır. Son tecrübeler de birden değişme *(mutation)* devresi geldiği zaman bu temayülün herhangi bir yönde değiştiğini gösteriyor; halbuki, öyle sanıyoruz ki hayvan çok daha belli yönlerde gelişmek zorunda kalmıştır. Hayatın kaynaktan beri olan bu ikiye bölünüşü üzerinde daha fazla duracak değiliz. Bizi daha ziyade ilgilendiren mesele hayvanların tekâmülüdür, şimdi ona gelelim.

Demiştik ki hayvanlığı teşkil eden şey, mümkün olduğu kadar çok biriktirilmiş saklı enerjileri «patlayıcı» fiillere çevirmek için enerjiler boşaltan bir mekanizmayı kullanmak melekesidir. Hayvanlar ilk zamanlarda patlama yönünü seçmek gücünde olmadıkları için enerjileri gelişigüzel boşaltırlardı: uzantılarını aynı zamanda her tarafa uzatan amiplerde görüldüğü gibi. Fakat hayvanlar serisinde yukarılara doğru çıkıldıkça vücudun belli birtakım yönlere doğru çevrildiği, enerjinin bu yönlerde boşaltıldığı görülür.

Nitekim farklılaşmağa başlamış ilk sinir sistemlerinde bu yönleri seçen tespih taneleri gibi sıralanmış bir organ görülür. Bu itibarla asabi unsur, henüz farklılaşmıyan organikleşmiş dokunun kütlesinden yavaş yavaş meydana gelmiştir. Buna göre biriktirilmiş enerjiyi birdenbire boşaltmak melekesinin daha başlangıçta asabi unsurlarda ve bunların eklentilerinde toplandıkları tahmin olunabilir. Filhakika canlı her

hücre muvazenede kalmak için enerji sarf eder. Uyuşmuş olan nebat hücresi önce bir vasıtadan başka bir şey olmaması gereken bir şeyi amaç edinmiş gibi kendini daha başlangıçta tamamiyle enerji toplamağa vermiştir. Hayvanlarda ise her şey fiile sarf edilmiştir, yani enerji toplamak yer değiştirme hareketinde kullanılmak içindir. Vakaa her hayvan hücresi yaşamak için topladığı enerjinin mühim bir kısmını, hattâ çok kere tamamını sarf ederse de organizma bütün bu enerjiyi mümkün olduğu kadar yer değiştirme hareketlerine çekmek ister. O suretle ki duyu organlarına ve bunların eklentisi olan hareket aygıtlarına sahibolan bir sinir sisteminin bulunduğu yerde vücudun geri kalan bütün kısımlarının esas fonksiyonu sanki bu aygıtlara istenilen zamanda hareket edebilmek üzere birdenbire boşaltılacak bir kuvveti hazırlamaktır.

Gıdanın yüksek hayvanlarda oynadığı role bakılırsa son derecede karışık olduğu görülür. Gıdanın buradaki ilk işi dokuları tamir etmek, sonra da vücudun sıcaklığını dışarının hararet değişmelerinden müteessir olmıyacak gibi bir kararda bulundurmaktır. İşte önce bu suretle korunup tutunan ve idare olan organizmanın arasına bir sinir sistemi girmiş, asabi unsurlar da bu sistemin üzerinde yaşamağa mecbur olmuşlardır. Eğer organizma, sinirlere ve faaliyette bulunan kaslara sarf edilecek bir enerji ele geçirmemiş olsaydı asabi unsurların vücut bulmalarına hiçbir sebep kalmazdı. Hattâ gıdanın esas ve son ödevinin

bu olduğu bile tahmin olunabilir. Yalnız bu demek değildir ki gıdanın en mühim kısmı bu iş için sarf olunur. Bir devlet, verginin toplanmasını sağlamak için büyük masraflar yapabilir; bu masraflar çıkarıldıktan sonra elde kalan para pek az bir şey olabilir; bununla beraber gerek verginin ve gerek toplanması için sarf edilen paraların sebebi elde kalan paradır. Hayvanın gıda maddelerinden istediği enerji için de aynı şey söylenebilir.

Organizmanın geri kalan kısımlar karşısında sinir ve kas unsurlarının tuttuğu yerin de böyle olduğunu birçok olgular gösterir gibidir. Gıdanın ilk hizmeti dokuların tamiridir demiştik, önce bunu görelim. Gıda maddeleri iki gurupa ayrılır: albüminli gıdalar, karbon hidratlı gıdalar ve yağlar. Albüminli gıdalar bilhassa dokuları tamir etmek içindir, plâstiktir; ihtiva ettikleri karbon dolayısiyle gerektiğinde enerjetik de olabilirler. Fakat enerjetik fonksiyon daha çok ikinci gıdalara mahsustur; bunlar dokuyu tamir etmekten ziyade hücrelere doğrudan doğruya sıcaklık yahut harekete kalbolunacak kimyevi şekilde saklı bir patlayıcı enerji verirler. Kısası, birinci nevi gıdaların başlıca rolü makineyi tamir etmek, ikincilerin de makineye enerji hazırlamaktır. Birinci nevi gıdaların imtiyazlı olarak seçecekleri bir yer yoktur; çünkü makinenin her tarafı tamire muhtaçtır. Fakat ikinci nevi gıdalar böyle değildir. Karbon hidratlar vücutta eşit bir halde yayılmazlar, bu hal, bize kalırsa, son derece mânalıdır.

Kan vasıtasiyle glikoz şeklinde sürüklenip gelen bu gıdalar, dokuları teşkil eden muhtelif hücrelere glikojen suretinde yerleşirler. Karaciğerin başlıca fonksiyonlarından biri, biliyoruz ki, hücreleriyle yapıp sakladığı glikojen yedekleri sayesinde kandaki glikojenin miktarını bir kararda tutmaktır. Glikozun kandaki dolaşımında ve glikojenin karaciğerdeki birikmesinde organizmanın sarf ettiği cehtin bütün hikmeti, sinir ve kas dokularına enerji yetiştirmek olduğunu görmemek elde değildir. Organizma bu iki halde muhtelif surette çalışmakla beraber bütün bu çalışmalar hep bir sonuca varmaktadır. Birinci halde önce yerleşmiş olan glikojenle hücreye önemli bir yedek sağlıyan kasların taşıdığı glikojenin miktarı diğer dokularda bulunan glikojene nispetle filhakika pek çoktur. Sinir dokusunda ise yedek glikojenin miktarı, aksine, pek azdır (asabi unsurların rolü kasta birikmiş saklı enerjiyi boşaltmaktan ibaret olduğu için aynı zamanda çok iş yapmağa hiçbir zaman muhtaç değildir). Yalnız dikkat edilsin, bu yedek sarf edildiği anda kan vasıtasiyle yeri doldurulmakta, o suretle ki sinirler saklı enerjiyi birdenbire yeniden kazanmaktadır. Buna göre kas ve sinir dokuları iki imtiyazlı doku oluyor, kas dokusunun imtiyazı mühim miktarda yedek enerjilerle kuşanmış olmak, sinir dokusunun imtiyazı da enerjiye muhtacolduğu anda ve ihtiyacı nispetinde daima sahip bulunmaktır.

Burada glikojenin saklı enerjisini çeken bilhassa «sensori-motör» denilen sinir ve kas sistemi-

dir; o halde ki organizmanın geri kalan kısmı sanki bu sisteme kuvvet hazırlamak içindir. Asabi ve hattâ «sensori-motör» sisteminin organik hayatta oynadığı nazik rol düşünüldüğü zaman bunların geri kalan organizma ile olan alışverişlerinde efendi olup olmadıkları cidden sorulabilir. Saklı enerjinin statik dokular arasındaki yayılış tarzı düşünülürse bu hipoteze sarılmamak elde değildir; hele enerjinin sarfı ve yerinin doldurulması şartları düşünülürse öyle sanıyoruz ki bu hipoteze tamamiyle iltihak edilecektir. Filhakika farz edelim ki «sensori-motör» sistem diğer sistemler gibi ve onların ayarında olsun. Organizmanın bütünü tarafından taşınan bu sistem iş görmek için kendisine saklı bir enerji fazlalığının tedarik edilmesini bekliyecektir. Başka bir deyimle söylersek bu demektir ki sinir ve kasların sarfları glikojenin istihsalini düzenliyecektir. Tersine olarak farz edelim ki «sensori-motör» sistem hakikaten hâkim olsun, bu takdirde faaliyetin müddet ve vüsati, hiç olmazsa bir dereceye kadar, ihtiva ettiği yerde glikojenden ve hattâ bütün organizmanın taşıdığı glikojenden müstakil olacaktır. Bu sisteme iş hazırlıyacak diğer dokular saklı enerjiyi ona getirmek için ellerinden geldiği kadar hazırlanmağa mecbur olacaklardır. Bilhassa Morat ve Dufourt'ların yaptıkları deneylerin gösterdiği gibi keyfiyet de bu tarzda vâkı olmaktadır [1]. Karaciğerin glikoz yapma fonksiyonu kendisini yöneten sinirlerin tembih

[1] *Archives de physiologie*, 1892.

edici tesirine bağlı ise bu sinirlerin faaliyetleri harekete getirdiği kasları sarsan sinirlerin tesirlerine bağlıdır, şu mânada ki harekete getirici kaslar hesapsız sarfları sonunda glikojeni kullanarak kandaki glikozu azalttıklarından yedek glikojenle bunun yerini doldurmakla mükellef olan karaciğer yeniden glikojen yapmak zorundadır. Mekanizma da gösterir ki her şey «sensori-motör» sisteminden başlıyor ve her şey onun üzerinde toplanıyor; bunun için mecazi olmıyarak denilebilir ki organizmanın geri kalan kısmı bu siste min kumandası altındadır.

Uzun süren açlıklarda organizmada olup bitenlere bakılırsa açlıktan ölmüş hayvanlarda beyne hiçbir şey olmadığı halde organların ağırlıklarından az çok bir şey kaybettikleri ve hücrelerin derin bozukluklara uğradıkları görülür [1]. Demek ki organizma, sinir sistemini sonuna kadar korumakla kendisi sadece bir vasıta, sinir sistemi de bir amaç oluyor.

Kısası, beyin - omurilik sinir sistemiyle bunun devamı olan duyusal ve hareketsel cihazlara kısaca «sensori-motör» sistem demek yerindeyse yüksek bir organizma esas itibariyle hazım, soluma, dolaşım, ifrazat vesaire aygıtları üzerinde yerleş-

[1] De Manacéine, *Quelques observations expérimentales sur l'influence de l'insomnie absolue* (*Arch. ital. de biologie*, t. XXI. 1894, s. 322 ve aşağısı) Geçenlerde 35 günlük bir açlıktan sonra ölen bir adamın üzerinde de bunun gibi müşahedeler yapılmıştır. Bu konu için bakınız: *L' Année biologique*, 1898, s. 338 de Tarakevich ve Stchasny'nin Rusça bir etüdünün hulâsası.

miş «sensori-motör» bir sistemden teşekkül etmiştir denebilir; o halde ki sinir sistemi dışındaki bütün aygıtların ödevi bu sistemi tamir etmek, temizlemek, korumak, ona değişmez bir çevre yaratmak, nihayet bilhassa yer değiştirme hareketine çevrilecek saklı enerji vermektir [1]. Gerçekten asabi fonksiyon geliştiği nispette onu yaşatacak fonksiyonlar da gelişmiştir. Asabi faaliyet, önce görümlüş olduğu gibi, protoplâzma kütlesinden belirmeğe başladıkça dayanılacak her nevi faaliyetleri etrafına toplamağa mecbur olmuştur. Bu faaliyetler ancak diğer faaliyetlerle gelişebileceklerinden tabiatiyle diğer faaliyetleri de çağırmış ve böylece sonu tâyin edilemez bir faaliyet gelişimi hâsıl olmuştur. Yüksek organizmaların işlemelerindeki karmaşıklık alabildiğine işte böyle gitmiştir. Bu organizmalardan birini incelersek burada her şeyin her şeye bir vasıta hizmetini görüyormuş gibi bir daire içinde döndüğümüzü görürüz, bu daire duyu organlariyle

[1] Daha Cuvier diyordu: «Sinir sistemi, esas itibariyle bütün hayvan demektir, diğer sistemler bu sisteme hizmet etmek içindir» (*Sur un nouveau rapprochement à établir entre les choses qui composent le règne animale, Archives du Museum d'histoire naturelle*, Paris, 1812, s. 83-84). Bu formülü, sinir sisteminin düşmesi ve gerilemesi gibi hallerde ikinci plâna geçirten olgular hesaba alınarak bittabi tahditlerle kabul etmek lâzımdır. Ve bilhassa sinir sistemine bir taraftan duyusal cihazı, diğer taraftan harekî cihazı katmak lâzımdır, sinir sistemi bunlar arasında mutavassıtlık hizmetini görür. Cf. Foster, art, Physiology de *l' Encyclopedia Britannica*, Edinbourgh' 1885. s. 17.

hareket aygıtları arasında gerilmiş asabi unsurlar sisteminden ibaret olan bir merkezdir.

Önce uzun boylu incelediğimiz bu konu üzerinde durmıyacağız. Yalnız şunu hatırlıyalım ki sinir sisteminin ilerlemesi, hareketlerin daha tam bir intıbakı ve bunlar arasında son derecede seçebilme muhayyerliği yönünde olmak üzere hep bir zamanda vâkı olmuştur. Bu iki temayül birbirlerine zıt görünebilir ve gerçekten de zıttır. Bununla beraber en ilkel şekilde vücut bulan bir sinir zinciri bile bu zıtlıkları barıştırmağı başarır. Bu zincir filhakika beden çevresinin iki noktası, yani duyusal ve hareketsel noktaları arasında belli bir çizgi çizer, önce protoplâzma kütlesinde yaygın bir halde bulunan asabi faaliyete de böylece belli bir yatak açar. Diğer taraftan bu sinir zincirini sentezliyen unsurların süreksiz (*discontinu*) olması da muhtemeldir; her ne hal ise sürekli farz olunsa bile fonksiyon bakımından bir süreksizlik gösterirler, çünkü her biri âdeta bir dört yol ağzına varır ki sinir akımı (*influx nerveux*) burada kendi yolunu muhakkak seçebilir. Bir hücreli hayvanlardan en maharetli olan böcekler (*insectes*) e ve en zeki olan omurgalılara varıncıya kadar vücut bulan ilerleme hep sinir sisteminin bir ilerlemesi olmuş ve bu ilerlemelerin her basamağında sinir sisteminin kısımlarındaki karmaşık ilerlemenin gereklerine göre değişmiştir. Daha başta söylediğimiz gibi hayatın rolü maddeye azatlık (*indétermination*) yani hürlük sokmak olmuş, hayat tekâmül

ettikçe de önceden keşfedilemez yani hür bir hale gelmiştir. Fazla olarak sinir sisteminin eczasını teşkil eden hücreler birbirlerine öyle bağlanmışlardır ki her birinin sonunda birçok yollar açılmış bulunmasından ötürü bir azatlık hazinesi vücut bulmuştur. Organik âleme sadece bir göz atılırsa hayat hamlesinin asıl hedefinin bu mahiyette bir aygıt yaratmak olduğunu gösterir gibidir. Yalnız hayatın bu hamlesi de biraz aydınlatılmak ister.

Unutmamalı ki organik âlem arasında tekâmül eden kuvvet, kendini daima aşmağa savaşan ve husule getirmeğe savaştığı esere denk olmıyarak kalan mahdut bir kuvvettir. Kökten finalizmin yanılma ve çocukça düşünmeleri bunu bilmemekten doğmuştur. Bu doktrin canlı dünyayı bizim yapılarımıza benziyen yapma bir şey gibi düşünmüştür. Ona göre burada her parça makinenin en iyi işlemesine yarıyacak gibi hazırlanmıştır. Her nev'in de kendine has bir oluş sebebi, bir fonksiyonu, bir enerjisi vardır. Ve bütün bu neviler hep birden büyük bir ahenk içindedir, arada bir görülen zâhirî falsolar esas ahengi belirtmekten başka bir şey değildir. Kısası, tabiat da âdeta insan dehası gibi çalışıyor, elde ettiği sonuç en az olabilir, fakat yapılan şey ile bunu yapmak için sarf edilen iş arasında hiç olmazsa tam bir başabaşlık vardır.

Hayatın tekâmülünde ise buna benzer hiçbir şey yoktur. Burada iş ile eser arasındaki

nispetsizlik pek bellidir. Organik âlemde baştan başa daima büyük tek bir ceht vardır; yalnız bu ceht çok kere uzun sürmez, bazan zıt kuvvetlerle kötürümleştirilir, bazan da yaptığı şeyden yapılması gereken şeye dalmış bulunulur, almağa uğraştığı şekil ile haşirneşir olmak dolayısiyle kendi kendisiyle ipnotize edilmiş gibi duraklar. Dış ve iç mukavemetleri yenmiş göründüğü en yüksek eserlerinde bile kendisine vermeğe mecbur olduğu maddiliğin gereğine uyar. Bu hali kendi nefsimizde de deniyebiliriz. En serbest hareketlerimiz bile sürekli bir cehtle tazelenmezlerse boğucu birtakım alışkanlıklarla sarılır; bütün serbest hareketlerimizi bir makineleşme gözetler. En canlı fikirler kendilerini ifade eden formüllerde donar. Kelimeler fikirleri boğar, mânayı öldürür. En ateşli heyecanlarımız fiile geçince menfaat hesaplarında, yahut kendimizi beğenmişlikte o kadar tabiî olarak donar, biri diğerinin şeklini o kadar kolay alır ki ölünün canlılık çizgilerini bir zaman sakladığını bilmeseydik bunları da birbirlerine karıştıracak, kendi samimîliğimizden irkilecek iyilik ve sevgiyi inkâr edecektik.

Bu falsoların derin sebebi önüne geçilemez bir ritim ayrılığından gelmektedir. Genel olarak hayat, hareketliliğin ta kendisidir; hayatın parça belirtileri ise bu hareketliliği istemiyerek kabul eder, ve bunda daima geç kalır. Hayatın hareketliliği ise daima önden gider; onun parça belirtileri de yerlerinde saymak isterler. Tekâmül

genel olarak mümkün olduğu kadar düz gitmek meylindedir, parça halindeki her tekâmül de dolambaçlı gider. Benzetmek yerindeyse denebilir ki canlı varlıklar rüzgârın kaldırdığı toz kasırgaları gibi hayatın büyük hamlesine asılmış bir halde kendi mihverleri üzerinde dönerler. Nispî olarak sabittirler, hattâ hareketsizliği o kadar iyi taklidederler ki şekillerindeki durgunluğun bile bir hareketin izdüşümünden ibaret olduğunu unutarak, bunları *ilerlemeler (progrès)* olmaktan ziyade *şeyler (choses)* miş gibi telâkki ederiz. Bununla beraber bunları taşıyan görünmez hamlenin bazan gözlerimizin önünde bir şimşek gibi çaktığı olur. Çoğu hayvanlarda pek belli, pek dokunaklı olan, hattâ nebatların kendi tohumlarına karşı düşkünlüğünde bile görülen bu âni tecelliyi bazan analık sevgisinin şekilleri altında da görürüz. Birtakımlarının dedikleri gibi hayatın büyük sırrı belki de analık sevgisinde görünüyordur. Nitekim her neslin kendinden sonra gelen nesil üzerine düşkünlüğünü gösteren analık sevgisi canlı varlığın bilhassa bir geçit yeri olduğunu ve asıl hayatın bu sevgiyi aktaran harekette bulunduğunu sezdirir gibidir.

Hayat ile onun görünüşleri olan şekiller arasındaki bu tezat genel olarak her yerde hep aynı karakteri gösterir. Denebilir ki hayat, mümkün olduğu kadar etkin olmak ister; fakat onun parça belirtileri olan neviler, ellerinden geldiği kadar az ceht sarf etmek isterler. Asıl mahiyeti nevi-

den nev'e geçen bir akış olan hayata bu açıdan bakıldığı zaman gittikçe büyüyen bir ceht olarak görünür. Fakat bu akışın doğurduğu nevilere bakılırsa her birinin kendi keyiflerine baktıkları ve daima en az zahmet istiyen yola gittikleri görülür. Büründükleri şekillere kapanmış ve yarı uykuya dalarak hayatın gerisini hemen hemen unutmuş olan bu neviler bütün gayretlerini kendilerine en yakın çevreleri elden geldiği kadar kolaylıkla sömürmeğe ve kendilerini ona göre yoğurmağa bakarlar. İşte hayatın yeni bir şekil yaratmağa doğru giden faaliyetiyle şekillenmiş faaliyeti biribirlerinden böylece farklı, çok kere birbirlerine zıt iki harekettir. Yalnız birinci hareket ikinci harekette devam ederse de, kendi yönünden şaşmadan bunu yapamaz. Herhangi bir engelin üzerinden atlamak istiyenler gözlerini engelden ayırıp kendilerine çevirmeğe mecbur oldukları gibi hayat da engeller karşısında böyle hareket eder.

Canlı şekiller, tarifleri gereğince, yaşıyabilir şekillerdir. Organizmanın kendi çevresine uyması ne yolda açıklanırsa açıklansın nevi durdukça bu uyma zorunlu olarak kâfidir. Paleontoloji ve zoolojinin tavsif ettiği mütevali neviler intıbakın bu mânasiyle hayat tarafından kazanılmış *başarılar*dır. Fakat neviler, geçtikleri yolda kendilerini eken hareketle, yani hayat hamlesiyle karşılaştıkları zaman iş değişir. Bu hareket çok kere yolundan çıkmış, açıkça durdurulmuş ve böylece birer geçit yeri olması gereken nevi-

ler birer varım yeri sanılmışlardır. Hayatın kazandığı başarı bu yüzden bakılınca daima bir istisna ve eksiklik, başarısızlık da bir kural gibi görünür. İleride de göreceğimiz gibi hayatın tutmuş olduğu dört büyük yönden iki tanesi çıkmaza dayanmış, diğer iki yöndeki cehtler genel olarak netice ile mütenasip olmamıştır.

Hayatın bu geçmiş tarihini yenibaştan tamamiyle kurmak için lâzım olan belgelere sahip değiliz. Bununla beraber büyük çizgilerini meydana çıkarabiliriz. Demiştik ki hayvanlarla nebatlar daha pek erkenden hep bir kökten ayrılmışlardır. Nebatlar hareketsizlikle uyuşmuşlar, hayvanlar da, tersine olarak, gittikçe uyanarak bir sinir sistemi kazanmaya doğru ilerlemişlerdir. Tekâmülün hayvanlar boyundaki cehtinin ilk zamanlar basit, fakat harekete kabiliyetli ve hele ilerdeki icaplara göre şekillenebilecek organizmalar yaratmağa varmış bulunmaları muhtemeldir. Belki de bu hayvanlar bugünkü solucanlara benziyorlardı, şu farkla ki yaşadıklarını gördüğümüz bugünkü solucanlardan son derecede daha plâstik ve ilerde her türlü şekil almağa elverişli olan o ilk hayvancıkların boşaltılmış ve donmuş birer suretleriydiler; yine muhtemeldir ki derisidikenliler, haşlamlılar, eklembacaklılar ve omurgalıların müşterek kökleri bu ilk hayvanlardı. Hayvan hayatının hamlesini az kalsın durduracak bir engelin bunları kolladığı şüphesizdir. Çünkü ilk zamanların hayvan takımına bakıldığı zaman hareketlerini zorlaştıracak ve çok kere

kötürümleştirecek bir kabuk içinde hapsedilmiş olmak gibi bir özellik gösterdiklerini görmemek elde değildir. O zamanın yumuşakçaları bugünkülere nispetle çok daha kabukluydular. Eklembacaklılar da baştanbaşa bağalarla örtülü kabuklulardı. En eski balıklar da son derecede sert kabukluydular [1]. Bu genel olgunun açıklanması öyle sanıyoruz ki yumuşak organizmaların mümkün olduğu kadar kendilerini korumak ve yutulmaktan kurtulmak temayülünde aramak lâzımdır. Bunun için her nevi, kendisini vücuda getiren faaliyette, kendi hayatına en elverişli olan şekillere doğru gitmiştir. İlk organizmalar arasında bazıları nasıl inorganik şeylerle beslenmekten vazgeçerek hayvanlığa doğru boylandılarsa hayvan nevilerinin birçokları da başka hayvanların zararına yaşamak yolunu tutmuşlardır. Hayvan denilen hareket eden organizma, bu kabiliyetinden faydalanarak kendilerini koruyamıyan hayvanlarla nebatlara musallat olabilir. Nevilerin hareket etme kabiliyetleri arttıkça da birbirlerine karşı yırtıcı ve tehlikeli olmaları artar. Hayvan dünyasının hareket etme kabiliyetinde gittikçe daha yükseklere ilerilemesini birdenbire durduran sebep de bu olacaktır. Çünkü derisidikenlilerin sert ve kireçli derileri, yumuşakçaların kavkaaları, kabukluların bağaları, eski balıkların sert zırhları belki de düş-

[1] Bu muhtelif noktalar için Gaudry'nin şu eserine bakınız: *Essai de paléontologie philosophique*, Paris, 1896, s. 14-16 ve 78-79.

man nevilere karşı birer korunma silâhı idiler. Şu kadar var ki hayvanın kendisine siper ettiği bu zırh aynı zamanda hareketlerini zorlaştırmış, bazan hareket edemiyecek bir hale getirmiştir. Nebatlar bir selüloz zarına bürünmekle nasıl şuurdan vazgeçtilerse, bir kaleye kapanmış ve zırh kuşanmış gibi olan hayvanlar da kendilerini yarı uykuya mahkûm ettiler. Derisidikenliler, yumuşakçalar bugün bile aynı uyuşukluk içindedirler. Eklemliler ve omurgalılar da şüphesiz aynı tehlikeyi geçirmişlerdir. Fakat bu tehlikeyi atlattılar, hayatın en yüksek şekillerindeki bugünkü gelişim de bu mutlu kurtuluşun eseridir.

Hayatın harekete doğru olan hamlesinin üstün gelmesini de filhakika bu iki yönde görüyoruz. Meselâ balıkların bir zamanki sert zırhları bugün yumuşak pullar halini almıştır, böcekler de bir vakitki atalarını koruyan zırhlardan çok daha önce kurtulmuş görünüyorlar. Koruyucu zırhlar böylece yetmez bir hale geldikten sonradır ki bu hayvanlar düşmanlardan kaçabilecek ve onlarla istedikleri yerde ve istedikleri zaman karşılaşabilecek bir çeviklik kazanmışlardır. İnsanların kullandıkları silâhların tekâmülünde de aynı yolda bir ilerleme görülür. İlk silâh, sığınacak bir yer aramak olmuş, buna üstün olan ikinci silâh, kaçmak ve bilhassa saldırabilecek gibi silâhlanmakta görülmüştür; bu devrede saldırmak, korunmanın en yaman bir vasıtasıydı. Eski Yunanlıların zırhlara bürünmüş yayala-

rı yerine Roma lejiyonerleri, şövalye yerine de hareketlerinde tamamiyle serbest olan piyadeler geçmiştir. Toptan alınan hayatta da gerek insan cemiyetlerinin ve gerek fertlerin tekâmülünde en büyük başarılar genel olarak en büyük tehlikeleri göze alanlar olmuştur.

Filhakika hayvanın çıkarı da daha çevik olmasındaydı. Genel olarak intıbak için söylediğimiz gibi nevilerin şekil değiştirmeleri de bunların çıkarlariyle açıklanmak daima mümkündür; çeşitliliğin doğrudan doğruya olan sebebi de böylece bilinmiş sayılabilir. Yalnız bu sebep çok kere üstünkörü bir sebep olmaktan başka bir şey değildir. Çünkü nevileri değiştiren derin sebep, hayatı dünyaya salarak nebat ve hayvan boylarına ayıran, hayvanlığa şekil kıvraklığı veren ve hayvan boyunda başgösteren uyuşukluk tehlikesine karşı uyanmayı sağlıyarak ileri götüren hep hayat hamlesidir.

Omurgalılarla eklembacaklıların ayrı ayrı tekâmül ettikleri iki yol üzerinde gelişmek (parazitliğe bağlı gerilemeler, yahut diğer bütün gerileme sebepleri hesaba katılmıyarak) her şeyden önce «sensori-motör» bir sinir sisteminin ilerlemesine bağlı olmuştur. Bu tekâmül yollarında ilk zamanlar birçok araştırma hareketleri arasından geçilmek ve aşırı derecede iri vücutlara ve ham kuvvetlere düşülmekle beraber aranan şey hep hareket kabiliyeti, hareket çeşitliliği ve çeviklik olmuştur. Yalnız bu araştırmalar birbirlerinden uzaklaşan yönlerde olmuştur. Eklembacaklılarla

omurgalaların sinir sistemlerine bakılırsa bu farklar görülür. Eklembacaklıların vücutları az çok uzun bir sıra halkalardan teşekkül etmiş; harekî faaliyet de ihtısasları ayrı olan bu halkalara muhtelif nispette dağılmıştır. Omurgalılarda ise faaliyet sadece iki çift organda toplanmış, ve bu organların yaptığı işler de şekillerine çok daha az bağlı olmuştur [1]. Hareket serbestisi ancak elleri her işi görebilen insanda tamamlanmıştır.

İşte hiç olmazsa görünen budur. Bu görünenin arkasında keşfolunan şey hayatın içinde ve ilk zamanlar onunla kaynaşmış bir halde bulunan ve büyüdükçe birbirlerinden ayrılmak zorunda kalan iki iktidardır.

Bu iktidarları tarif etmek için eklembacaklılarla omurgalılarda en yüksek noktayı gösteren nevileri göz önüne getirmek lâzımdır. Yalnız bu noktayı nasıl tâyin etmeli? Eğer burada geometrik mahiyette tam bir bilgi ararsak yanlış bir yoldan gitmiş oluruz. Kaldı ki aynı tekâmül yolu üzerinde bulunan iki neviden hangisinin daha ilerlemiş olduğunu bildirecek tek ve basit bir alâmet de yoktur. Daha ileri nevileri tanıtacak karakterler de tek bir tane olmadığı için bunların birbirleriyle karşılaştırılmaları ve parça hallerden hangilerinin temelli, hangilerinin geçici olduğu ve böylece ne dereceye kadar hesaba katılmaları gerektiği bilinmek lâzım gelir.

[1] Bu konu için bakınız: Shaler. *The Individual*, New-York, 1900, s. 118 - 125

Meselâ üstünlük için en genel ölçünün başarı olduğuna kimse bir şey demez. Hattâ bu iki kelimenin mânaları da bir dereceye kadar aynıdır. Canlı varlıktan bahsolunduğu zaman başarı kelimesinden her türlü çevrede ve bin bir zorluk içerisinde yeryüzünün en geniş bir kısmını kaplıyacak gibi yayılabilmek kabiliyeti anlaşılmak lâzım gelir. Yeryüzünü baştan başa kaplamağa gücü yeten bir nevi, hakikaten hâkim ve neticede yüksek bir nevidir. Omurgalıların tekâmülünde en yüksek noktaya erişen insan nev'idir. Yalnız eklemliler, böcekler ve hususiyle bazı zarkanadlılar da tekâmülde en yüksek noktaya varmışlardır. Hattâ yeryüzünün efendisi insansa yeraltının efendisi karıncalardır derler.

Bir de var ki geç beliren bir nevi grupu soysuzlaşmış bir grup da olalabilir, yalnız bunun için araya özel bir soysuzlaşma sebebinin girmesi lâzımdır. Bu grup hangi gruptan çıktıysa ondan hükmen (*en droit*) yüksek olacaktır; çünkü tekâmülün daha ileri bir basamağına karşılıktır. Buna göre omurgalıların içinde de en son belirmiş olması muhtemel olanı insandır [1]. Böceklerin serisinde karınca ve arıdan sonra belirenler yalnız kelebek nev'i (*lepidoptère*) nden olan hayvanlardır, yani çiçekli nebatların parazi-

[1] Bu nokta M. René Quinton tarafından itiraza uğramıştır; bu zata göre et yiyen ve geviş getiren memeli hayvanlarla bazı kuşlar insandan sonra zuhur etmişlerdir. (R. Quinton, *L'eau de mer milieu organique*. Paris, 1904, s. 435). Bizim çıkardığımız genel sonuçlar M.

ti olduğu için soysuzlaşmış olduğu şüphesiz olan bir nevidir.

Görülüyor ki tekâmülün muhtelif yolları hep aynı sonuca varmıştır. Omurgalıların insanda eriştikleri en yüksek tekâmül eklembacaklı (*arthropode*) larla böceklerde ve bilhassa karınca ve zarkanadlılarda erişmiş bulunuyorlar. İçgüdünün en çok böceklerde geliştiğine ve bunların arasında en şaşılacak bir içgüdü kabiliyeti gösterenlerin arılarla karıncalar olduğuna bakılırsa hayvan boyunun bütün tekâmülü, nebati hayata doğru vâkı olan gerilemeler bir tarafa bırakılırsa, biri içgüdü (*instinct*) ye, diğeri zekâ (*intelligence*) ya gitmek üzere muhtelif iki yolda vâkı olmuştur denebilir.

Hâsılı, nebat ve hayvanlarda birleşik olan hayat hamlesinde ilk zamanlar hep birlikte bulunan unsurlar: nebati uyuşukluk (*torpeur*), içgüdü ve zekâ olarak gösterilebilir ki umulmadık şekillerde beliren gelişmelerinde sırf büyümeleri yüzünden birbirlerinden ayrılmışlardır. *Aristo'dan beri devam edegelen esaslı bir yanılma tabiat feylesoflarının çoğunu şaşırtmıştır. Bunlara göre nebat , içgüdü ve akıl hayatları aynı bir temayülün mütevali üç derecesidir; halbuki bu üç hayat, büyüdükçe ayrılan tek bir tekâmü-*

Quinton'un sonuçlarından çok farklı olmakla beraber onlarla barışamaz gibi değildir; çünkü tekâmül eğer bizim tasavvur ettiğimiz gibi oldu ise omurgalıların en elverişli faaliyet şartlarında yani hayatın ilkönceki şartlarında bile kendilerini idame etmek için cehdettiklerinde şüphe yoktur.

lün üç muhtelif yönünden başka bir şey değildir. Aralarındaki fark, ne şiddet, ne de genel olarak bir derece farkı olmayıp mahiyet farkıdır.

Bu noktayı derinleştirmek lâzımdır. Nebat hayatı ile hayvan hayatının birbirlerini nasıl tamamladıklarını ve birbirlerine nasıl zıt olduklarını yukarda görmüştük. Şimdi zekâ ve içgüdünün de birbirlerine zıt olduklarını ve aynı zamanda biribirlerini tamamladıklarını göstermenin sırası gelmiştir. Yalnız şimdiye kadar zekâda içgüdüye üstün ve ona sonradan katılmış bir faaliyet görmenin neden düşünüldüğünü, hakikatte ise bunların aynı mahiyette olmadıklarını ve birbirlerinden sonra gelmediklerinden başka aralarında derece farkı da olmadığını söyliyelim.

Bunlar ilk zamanlarda iç içe olduklarına göre müşterek kaynaklarından bir şey saklarlar. Bunun için de ne sâf bir zekâya, ne de sâf bir içgüdüye raslanamaz. Şuur ve hareketin nebatlarda da uyanabileceğini ve hayvanın daima nebat hayatına kaymak tehlikesinde bulunduğunu göstermiştik. Nebat ve hayvan temayülleri de ilk zamanlarda birbirleriyle pek kaynaşmış bir halde bulunduklarından birbirlerinden tam olarak ayrılmaları hiçbir zaman vâkı olmamıştır. Bunun için de birinin diğerinde bulunması hâlâ devam etmekte, her yerde birbirleriyle karışmış bir halde görülmektedirler. Birinin diğerinden farkı yalnız aralarındaki nispettedir. Zekâ ile içgüdü için de aynı şey söylenebilir. İçgüdünün izlerini taşımıyan bir zekâ olmadığı gibi etrafın-

da bir zekâ çevresi bulunmıyan bir içgüdü de yoktur. Birçoklarını yanıltmaya sebebolan şey içgüdünün etrafındaki bu zekâ çevresidir. İçgüdünün az çok zekâya sahibolmasından zekâ ve içgüdünün aynı mahiyette şeyler oldukları ve aralarında yalnız karmaşıklık, yahut tekemmül farkı bulunduğu ve bilhassa zekâya içgüdü ve içgüdüye zekâ demek kabil olduğu sonucuna varılmıştır. Hakikatte ise bunların birlikte bulunmaları birbirlerini tamamladıkları içindir ve bu tamamlamaları da biribirlerinden başka oldukları içindir.

Bu nokta üzerinde fazlaca durursak şaşmayınız, çünkü bizce esaslı bir noktadır.

Daha şimdiden haber vereyim ki burada yapılacak ayrımlar fazlaca kesin olacaktır; çünkü içgüdüde sırf içgüdüsel olanı, zekâda da sırf zekâsal olanı tarif etmek istiyoruz. Hakikatte ise somut her içgüdü zekâ ile, somut her zekâ da içgüdü ile karışıktır. Bundan başka ne zekâ, ne de içgüdü kesin bir tarife gelecek gibi değildir; çünkü bunlar olmuş bitmiş şeyler değil, daima olmak üzere bulunan temayüllerdir. Nihayet unutmamalı ki bu bölümde hayatın boyladığı yolda ekip bıraktığı zekâ ve içgüdüyü hayatın bugünkü son varım noktasında ele alıyoruz. Bize kalırsa bir organizma vasıtasiyle belirmiş olan hayat, ham maddeden bir şey koparmak cehtidir. Zekâ ve içgüdüde göze çarpan da bu cehtin çeşitleridir. Bunun için ruhun bu iki faaliyet şeklinde her şeyden önce hayatın cansız madde üze-

rine yapmak istediği tesirlerin iki muhtelif metodunu görürsek şaşmamalıdır. Zekâ ile içgüdüyü bu tarzda bir parça dar olarak mülâhaza etmemizin sebebi bunları biribirinden ayıracak objektif bir vasıtayı elde etmek içindir. Yoksa bu mülâhaza genel olarak zekâdan ve yine genel olarak içgüdüden ancak orta bir durumu bildirir, bu durumun üst ve altında her ikisi de iki tarafa daima sallanacaklardır. Bunun için aşağıki satırlarda zekâ ve içgüdünün fazlaca tebarüz ettirilmiş şematik sınırlarını göreceksiniz. Yine göreceksiniz ki bunların karşılıklı tedahülleri ve kesin sınırsızlıkları ihmal edilmiştir. Esasen bu derece karanlık bir konuda aydınlığa doğru çok büyük bir adım da atılamaz. Şu kadar var ki şematik ve fazla kesin bir ayırma yapıldıktan sonra daha kaypak şekilleri göstermek, şemanın fazla geometrik kısımlarını düzeltmek, nihayet bu şemanın katılığı yerine hayatın yumuşaklığını koymak her vakit mümkündür.

İnsanın yeryüzündeki görünüşünü hangi tarihe kadar çıkarıyoruz? Biliyoruz ki bu tarih insanların ilk silâhları ve ilk aletleri yapmağa başladıkları devirlerdir. Bucher de Parthes'in Moulin - Quignon ocağındaki keşfi etrafında yükselen meşhur kavga unutulmamıştır. Bütün kavga bulunan taşların hakiki baltalar mı yoksa nasılsa kırılmış çakıl parçaları mı olduğu meselesi etrafında toplanmıştı. Eğer bu taşlar hakiki baltalar idiyse bir zekânın, bilhassa insan zekâsının karşısındayız demekti, ve bunda hiç

şüphe edilemezdi. Bir de hayvanların zekâsı hakkında yazılan hikâye kitaplarına bakalım. Burada taklitle, yahut imajların otomatik bir surette toplanmalariyle açıklanabilecek işler yanında zekâdan geldiklerini söylemekte hiç tereddüdetmiyeceğimiz işler görürüz. Bunların başında kaba bir alet yapmak veya insanların yaptığı aletleri kullanmak gibi *alet yapıcı* bir düşünüş gösterenler gelir. Tasnifte insana en yakın olarak gösterilen maymunlarla filler, icabında yapma bir alet kullanmasını bilen hayvanlar arasında sayılır. Çok uzak olmamak üzere bunlardan sonra gelenler yapma şeyleri tanıyanlardır. Meselâ tilkiler bir tuzağın tuzak olduğunu çok iyi fark ederler. Fark etme, yahut tanıma olan yerde şüphesiz ki zekâ vardır; çünkü geçmiş bir denemeden sonra yapılan bir denemeye dikkat etmekten ibaret olan fark etme yahut tanıma başlamış bir icat, bir buluş demektir. Başlıyan bir buluş yapma bir alette maddeleştiği zaman tam bir icat olur. Hayvanların zekâsı bir ülküye uzanır gibi, bir icada bu tarzda sarkmıştır. Vakaa yapma şeyleri alışkanlık halinde olarak yapıp kullanmağa henüz varmış değillerdir. Fakat tabiatın verdiği içgüdüleri değiştirmekle buna hazırlandıkları söylenebilir. İnsan zekâsına gelince, onun asıl gidişinin mekanik icatlar olduğuna iyice dikkat edilmemiştir. Hattâ bugün bile sosyal hayatımız yapma aletler vücuda getirmek, onları kullanmak etrafında toplanmakta, ilerleme yolunda gözüken ihtiralar

aynı zamanda ilerlemenin yönünü tâyin etmektedirler. Bunu kolayca fark etmeyişimizin sebebi insanlıktaki değişmelerin kullanılan aletlerle baş başa gitmemesi, bunlardan daima geri kalmasıdır. Çünkü ferdî ve hattâ sosyal alışkanlıklarımız, kendilerini doğuran şartlar kalmadıktan sonra bile epeyce bir müddet yaşıyor, o halde ki bir ihtiraın derin tesirlerini, ancak yeniliğini kaybederek âdeta eskimiş bir hale geldikten sonra fark ediyoruz. Buharlı makine icadedileli yüzyıl geçtiği halde üzerimizde yaptığı derin sarsıntıyı duymağa henüz başlamış bulunuyoruz. Makinenin sanayide yaptığı devrim insanlar arasındaki münasebetleri âdeta altüst etmiş, yeni fikirler doğurmuş, yeni duygulara yol açmıştır. Binlerce yıl sonra insanların yaptığı şeylerin ancak büyük çizgileri görünebilecek bir hale geldiği zaman şimdi pek çok önem verdiğimiz harb ve ihtilâller unutulmasalar bile herhalde pek önemsiz kalacak; fakat buhar makinesi ile onun etrafında toplanan ihtiralardan belki de bizim tunç ve yontma taş devirlerinden bahsetmemiz gibi bahsedilecek, geçirmekte olduğumuz uzun bir devir bunlarla tarif edilecektir [1]. Her türlü kurumdan silkinmek kabil olsa da insan nev'i, tarihte ve tarih öncesindeki zekâsının devamlı karakteriyle gösterdiği vasıflara göre tarif edilse

[1] M. Paul Lacombe, büyük icatların insanlığın tekâmülüne yaptığı ana tesiri meydana çıkarmıştır. P. Lacombe, *De l'histoire considéré comme science,* Paris 1894. Bakınız bilhassa 168-247 sayfalarına.

düşünen insan (Homo sapiens) değil, belki *yapan insan (Homo faber)* diye adlanacaktır. Hâsılı, mesele kısaltılacak olursa *asıl yürüyüşü itibariyle alınan zekâ, yapma şeyler vücuda getirmek ve bilhassa aletler vasıtasiyle aletler yapmak ve bunları alabildiğine değiştirmek melekesidir, denebilir.*

Şimdi acaba zeki bir hayvan da alet, yahut makinelere sahip midir? Sahiptir, yalnız hayvanların sahiboldukları aletler vücutlarının bir kısmını teşkil eder ve bu aletler, onu kullanmasını bilen bir içgüdü tarafından idare edilirler. Buna göre bütün içgüdülerin, doğuştan *(innée)* bir mekanizmayı kullanan tabiî birer meleke olmaları gerekir. Bu tarzda bir tarif Romanes'in «tâli içgüdüler» dediği içgüdülere tatbik edilemiyeceği gibi, «asli» dediği içgüdülerden birçoğuna da şâmil olamaz. Fakat içgüdünün bu tarifi, zekâ hakkında vereceğimiz geçici tarif gibi, tarif edilen şeyin birçok şekillerinin doğurdukları ideal sınırı, hiç olmazsa, tâyin eder. İçgüdülerden çoğunun organikleşme faaliyetinin bir devamı, yahut sonu oldukları da çok kere gösterilmiştir. Bunun için içgüdünün faaliyeti nerde başlar, tabiatın faaliyeti nerde biter, bunu söylemek kabil değildir. Bir tırtılın önce *nymphe* sonra da tam bir böcek olması için tırtıl tarafından kurtçuk olmağa doğru hareketler ve âdeta teşebbüsler yapılmak lâzım geldiğine göre hayvanın içgüdüsü ile canlı maddelerin organikleştirici çalışması arasında kesin bir hudut çizmeğe im-

yoktur. Bunun için içgüdü, kullanacağı :leri organlaştırır; yahut organlaşma, organı .lanmak zorunda olan içgüdüde devam eder, de-ebilir. Böceklerin en şaşılacak içgüdüleri kendi pılarını hareketlerde geliştirmekten başka bir y yapmamaktadır; sosyal hayatın fertler ara-nda iş bölümü yaptığı ve böylece muhtelif ;güdüler yüklettiği yerlerde bunlara karşılık ıayvanlarda birtakım yapı farkları görülmek-edir. Nitekim karınca, arı ve eşek arılariyle yalancı sinirkanadlılar (*pseudonévroptères*) denilen küçük kelebeklerin aldıkları birçok şekilleri biliyoruz. Zekâ ve içgüdünün tam bir zafer kazandıkları hudutlara kadar gidildiği zaman aralarında esaslı bir fark olduğu görülür, ve denebilir ki: *kemalini bulmuş bir içgüdü, organlaşmış aletler kullanmak ve hattâ yapmak melekesidir. Kemalini bulmuş bir zekâ da cansız aletler yapmak ve kullanmak melekesidir.*

Bu iki faaliyet tarzının iyilik ve kusurları pek meydandadır. İçgüdü, ihtiyaca göre hazırlanmış bir aleti eli altında hazır bulur. Hem de, tabiatın bütün eserlerinde görüldüğü gibi, teferruattaki son derece karmaşıklığına karşılık işlemesi son derecede basit olan bu alet ödevini istenilen anda kolayca ve çok kere şaşılacak bir mükemmellikle yapar. Fakat buna karşılık yapısı hemen hiç değişmez; çünkü yapının değişmesi nev'i de değiştirir. Bu itibarla içgüdü, zorunlu olarak ihtısaslaşmış, yani belli bir şey için kullanılan belli bir alet olmuştur. Zekânın yaptığı

alet ise, aksine, ancak ceht ile kazanılan ve daima zahmetle kullanılan kusurlu bir alettir. Cansız bir maddeden yapıldığı için de her kılığa girebilir, aynı zamanda canlı varlığı yeni çıkan zorluklardan kurtararak ona sonsuz bir güc verebilir. Bununla beraber doğrudan doğruya olan ihtiyaçları dindirmekte içgüdünün tabiî aletinden daha aşağıdır, fakat bu derece tez olmıyan ihtiyaçlar için daha elverişlidir. Hem de kendini yapanların üzerine karşılıklı bir tesirde bulunur, onları yeni bir fonksiyon yapmağa çağırmak, ve tabiî organizmayı yapma bir organla temadi ettirmek sonucunda, denebilirse, daha zengin bir organlaşma sağlar. Dindirdiği her ihtiyaçtan da yeni bir ihtiyaç yaratır, ve böylece içgüdü gibi belli bir faaliyet çemberi içinde otomatik bir surette işliyeceğine bu faaliyete sonsuz bir meydan açar, gittikçe uzaklara ve hürlüğe götürür. Yalnız zekânın içgüdüye olan bu üstünlüğü neden sonra imal işini en yüksek derecesine çıkardığı, imal edecek makineler yaptığı zaman belirir. Fakat zekânın yaptığı aletlerle tabiatın yaptığı aletler ilk zamanlarda o kadar denktirler ki tabiatı bunlardan hangisinin canlı varlığa sağlıyacağını kestirmek güçtür.

Zekâ ile içgüdünün biribirleri içinde olarak başladıkları, ilk ruhi faaliyetlerin her ikisiyle birlikte yapıldığı ve geçmişte çok gerilere gidilirse zekâya daha yakın içgüdüler bulunacağı tahmin olunabilir, ve bu ilkel zekâ ve içgüdüler henüz hâkim olamadıkları maddenin kölesidirler

denebilir. Eğer hayatın kuvveti sınırsız bir kuvvet olsaydı içgüdü ve zekâyı aynı organizmalarda belki de alabildiğine geliştireceklerdi. Fakat her şey bu kuvvetin sınırlı olduğunu, ve belirmekle birlikte pek çabuk yıprandığını gösterir gibidir. Aynı zamanda muhtelif yönlerde uzaklara gitmesi de bunun için zor olmuş ve neticede yönlerden birini seçmesi lâzım gelmiş. Bunun için de ham madde üzerinde yapılan iki tesir tarzından birini seçmiştir. Hayat, bu tesiri kullanacağı organlaşmış bir alet yaratmakla *doğrudan doğruya* sağlıyabilir, yahut da lâzım olana tabiî olarak sahip olacağı yerde, bunu cansız maddeyi kullanarak dolayısiyle kendi yapabilir. Zekâ ve içgüdünün geliştikçe biribirlerinden uzaklaştıkları halde tamamiyle ayrılmamaları işte bu sebeptendir. Hakikaten de böceğin en mükemmel bir dereceye çıkmış olan içgüdülerinde bile bazı zekâ parıltıları görülür. Nitekim yuvaların yerini, yapılma zamanını tâyinde ve kullanılacak malzemede görüldükten başka olağanüstü hallerde, meselâ açık havada yuva yapmak zorunda kalan arılar karşılaştıkları yeni şartlara uymak için zekâya delâlet eden yeni yuva yapma tarzları bulurlar [1]. Fakat, bir yandan da zekânın içgüdüye olan ihtiyacı içgüdünün zekâya olan ihtiyacından çoktur, çünkü ham maddeye bir şekil vermek, hayvanda yüksek bir organikleştirme derecesi bu-

---

[1] Bouvier. *La nidification des abeilles à l'air libre (C. R. de l'Acad. des sciences*, 7 mai 1906)

lunmasını gerektirir ki hayvan bu dereceye ancak içgüdünün kanadları üzerinde yükselir. Keza, tabiat, eklemlilerde, içgüdüye doğru açıkça tekâmül ederken omurgalıların hemen hepsinde zekâya doğru açılmış görüyoruz. Bu hayvanlardaki ruhi faaliyetin temelini teşkil eden şey vakaa henüz içgüdü ise de zekâ da içgüdünün yerine geçmeğe can atıyordur; yalnız hayvan henüz alet yapabilecek gibi olmamakla beraber içgüdüye mümkün olan değişmeleri yaptırmak suretiyle ondan vazgeçmeğe yeltenir gibidir. Zekânın tamamiyle kendini bulması ancak insanda görülmüştür. Çünkü insanın düşmanlara, soğuk ve açlıklara karşı korunması için kullandığı tabiî vasıtalar ona yetmemiştir. Bu yetmezlik, içgüdünün zekâdan kesin olarak ayrılmasının sebebini gösteren tarih öncesi bir belge kıymetindedir. Öyle görünüyor ki tabiat, bu iki ruhi faaliyet tarzı arasında bocalamak zorunda kalmıştır; bu tarzlardan biri doğrudan doğruya başarıyla sağlanmış, fakat tesir itibariyle sınırlı kalmıştır; diğeri ise talihe bağlı, fakat bağımsızlığa eriştiği takdirde fetihlerini istediği kadar genişletebilecek gibi olmuştur. Burada en büyük başarı en büyük tehlikenin bulunduğu tarafta kazanılmıştır. O halde *içgüdü ile zekâ, bir tek ve aynı meselenin aynı derecede zarif iki muhtelif çözümünü temsil etmektedir.*

İçgüdü ile zekânın iç yapıları arasındaki derin farklar işte buradan geliyor. Burada sadece incelememizi ilgilendiren farklar üzerinde

duracağız. Nihayet diyebiliriz ki zekâ ile içgüdünün bilgileri birbirlerinden kökten ayrı iki nevi bilgidir. Yalnız bunları göstermezden önce genel olarak şuur konusu hakkında birkaç söz söylemek lâzımdır.

İçgüdünün ne dereceye kadar şuurlu olduğu sorulmuştur. Bize kalırsa içgüdüdeki şuurun birçok farkları ve dereceleri vardır; içgüdünün bazı hallerinde az çok şuur varsa da bazı hallerinde yoktur. İlerde göstereceğimiz gibi, nebatlarda da içgüdü vardır; yalnız bu içgüdülerde şuurun bulunduğu şüphelidir. Hattâ hareketlerinin bir kısmında hayvanlarda bile şuursuz olmıyan karmaşık bir içgüdü bulunamaz. Yalnız burada hakikaten hiç olan bir şuur ile zail olmuş bir şuura sahip olmak gibi pek az dikkat edilen iki nevi şuursuzluk arasındaki farka işaret etmek lâzımdır. Bu şuursuzlukların ikisi de vakaa sıfırla birdir. Fakat birinci sıfır bir hiçliği ifade eder, ikinci sıfır birbirlerini telâfi ve tadil eden eşit ve birbirine zıt iki miktarı gösterir. Düşen bir taşın şuursuzluğu hakikaten hiç olan bir şuurdur; fakat içgüdünün en çok şuursuzlaştığı hallerdeki şuursuzluğu da acaba böyle midir? Alışkanlık haline gelmiş bir işi makine gibi yaptığımız zamanlarla uykuda gezerlerin rüyalarını otomatik bir surette yaşadıkları zamanlar şuursuzluk mutlak olabilir; fakat buradaki şuursuz ı k, zihinden geçen şeylerle fiillerimiz arasında hiçbir uygunsuzluk olmadığı müddetçe devam eder. *Şuur burada fiil tarafından tıkanmış-*

tır. Çünkü fiil durdurulduğu, veya bir engele çarptığı anda derhal meydana çıkabilir. Demek, şuur mevcuttu, yalnız tasavvuru boğan fiil ile tarafsız bir hale getirilmişti ki şuuru yaratan şey bu engel değildir. Çünkü engel pozitif hiçbir şey yaratmamış, yalnız şuurun uyanabilmesine imkân verecek bir yol açmıştır. Burada fiilin tasavvura uygun olmamasına şuur diyoruz.

Bu nokta derinleştirilirse görülüyor ki şuur, mümkün olan fiiller alanındadır, yahut da canlı varlığın gerçekten yaptığı fiili çevreliyen kuvve halindeki faal bir ışıktır. Bunun için şuur, tereddüdetme, yahut seçme demektir. Hakiki hiçbir fiil olmaksızın aynı imkânda fiillerin bulunduğu yerlerde (hiçbir sonuca varmıyan tartışmalarda olduğu gibi) şuurun yoğunluk peyda etmesine karşılık sadece bir türlü fiilde bulunmak imkânı olan yerlerde (uykuda gezerlerin, yahut otomatik bir surette çalışanların fiillerinde olduğu gibi), aksine, hiçleştiği görülür. Bununla beraber bu son halde bir engel çıkarsa derhal uyanır. O halde şuuru bu bakımdan tarif etmek icabederse: *canlı bir varlığın şuuru, kuvve halinde olan bir faaliyet ile hakiki bir faaliyet arasındaki aritmetik bir tefazuldur. Denebilir ki bu tefazul, tasavvur ile fiil arasındaki uygunsuzluk yahut açıklığı gösterir.*

Bu tarifi yaptıktan sonra zekânın daha ziyade şuura, içgüdünün de şuursuzluğa dönmüş olduğuna büyük bir ihtimal ile hükmolunabilir. Çünkü kullanılacak aletin tabiat tarafından organikleştirildiği ve bu aletin hem tatbikı, hem de

bundan elde edilmesi istenen sonucun tâyini yine tabiat tarafından hazırlandığı bir yerde seçmeye pek az pay bırakılmıştır. Şuur da burada uyanmaya fırsat bulacak gibi olmaz. Çünkü tasavvurlarla hareketler birbirlerine uygun olur, şuurun uyanarak araya girmesine hacet kalmaz. Uyandığı yerde bile içgüdüyü aydınlatmaktan ziyade uğradığı engelleri aydınlatır. Şuur burada içgüdünün verdiği *açık* tan, fiil ile fikir arasındaki uygunsuzluktan doğduğu için bir ârızadan başka bir şey olmıyacakdır. *Zekâda* ise bu açık, aksine, normal bir haldir. Engellerle çalışmak onun mayasını teşkil eder. Asıl fonksiyonu da yapma aletler vücuda getirmek olduğu için bunlara yarıyacak yer ve zamanı, şekil ve maddeleri bin zorlukla seçmek mecburiyetindedir. Dahası var: zekâ, kendisini tamamiyle tatmin edemez, çünkü her yeni tatmin yeni ihtiyaçlar yaratır. Kısası, içgüdü ile zekânın her ikisinde gerçi bilgi vardır; fakat içgüdünün bilgileri zekânın bilgileri gibi *düşünülmüş* ve şuurlu olmaktan ziyade *oynanmış* (*jouée*), vücutla kazanılmış şuursuz bilgilerdir. Yalnız bu fark, bir mahiyet farkından ziyade bir derece farkıdır. Unutmamalı ki bu tarzda sadece şuura bağlanıldıkça zekâ ile içgüdü arasında psikolojik bakımdan mevcut olan asıl fark görülmüş olmaz.

Bunlar arasındaki asıl farkı bulmak için bu iki iç faaliyetini az çok aydınlatan şuur üzerinde durmazdan önce bunların birbirlerinden derin bir

surette farklı olan tatbik alanlarına doğru gitmek lâzımdır.

Atsinekleri yumurtalarını atın bacak, yahut omuzlarına bıraktıkları zaman bunların at midesinde yetişmeleri lâzım geldiğini biliyorlarmış gibi hareket ederler; hakikaten de bacaklarla omuz başları atın yalandığı yerlerdir. Atsineğinin buralarda bıraktığı yumurtalar yalanan atın dili vasıtasiyle hazım borularına kadar gider. Bunun gibi eşekarıları da üzerlerine atıldıkları avın sinir merkezlerini iyice biliyorlarmış gibi iğnelerini tam bu merkezlere batırırlar; avlarını böylece öldürmeden kötürümleştirdikleri zaman âdeta hem bir böcek âlimi, hem de usta bir operatör gibi hareket ederler: Sert kanadlı böceklerden sitaris'in dillere destan olan hikâyesini bilmiyen yoktur. Bu hayvan yumurtalarını «anthrophore» denilen bir nevi arının yeraltında açtığı yolların ağzına bırakır. Yumurtalar uzun müddet burada kaldıktan sonra erkek anthrophore'un yuvadan çıkmasını bekler, çıkarken hemen üzerine yapışarak «uçma çağı» gelinciye kadar burada kalır; sonra da erkek arıdan dişi arıya geçmek fırsatını kollar, bunun için de dişi arının yumurtlamasını beklerler. Dişi arı yumurtlar yumurtlamaz balın içinde boğulmamak için bu yumurtaların üstüne çıkarlar, birkaç gün de bunlarla beslendikten sonra içini yedikleri yumurtaların kabukları üstüne çıkarak ilk istihalelerini burada yaparlar. Artık bala batmıyacak, üzerinde yüzebilecek bir hale gelmişlerdir, şimdi-

de balla beslenerek önce nimf *(nymphe)*, daha sonra tam bir böcek olurlar. Bütün bu maceralarda anthrophore ve onun yumurtaları *sanki* önceden biliyorlarmış gibi hareket etmişlerdir. Burada eğer bir bilgi varsa içrek *(implicite)* bir bilgi olacaktır. Öyle bir bilgi ki şuur halinde derinleşeceğine tam ve isabetli hareketler halinde belirmiştir. Böcek bu hareketleriyle mekân ve zamanın muayyen noktalarında husule gelen muayyen veya mevcut şeylerin tasavvurlarını hiç öğrenmeden biliyormuş gibi tahakkuk ettirmektedir.

Şimdi zekâyı da aynı bakımdan inceliyecek olursak bazı şeyleri onun da öğrenmeden bildiğini göreceğiz. Yalnız bu bilgiler başka bir mahiyettedir. Burada feylesofların doğuştan fikirler hakkındaki eski kavgalarını tazeliyecek değiliz. Yalnız herkesin üzerinde uzlaştıkları bir noktayı kaydedeceğiz: biliyoruz ki hayvanların hiç anlamadıkları şeyleri çocuklar, daha öğrenmeden, doğrudan doğruya anlıyorlar. Zekâya da ancak bu mânada olmak üzere içgüdü gibi irsî bir fonksiyon, binaenaleyh doğuştan bir bilgidir denebilir: şu kadar var ki bu bilgi, muayyen bir şeyin bilgisi olduğundan ona zekâ değil, içgüdü demek lâzımdır. Zekâ ise, muayyen şeylerden hiçbirinin doğuştan bir bilgisine sahip değildir. Tabiî olarak hiçbir şeyi bilmiyen zekânın doğuştan hiçbir fikri de olmıyacağı aşikârdır. Öyle ise hiçbir şey bilmiyen çocukların bildikleri acaba ne olabilir? — Biliyoruz ki bilinecek *şeylerin* yanında

bir de *münasebetler* vardır. Yeni doğan bir çocuk, *zekâ olmak haysiyetiyle*, ne muayyen bir şeyi, ne de muayyen bir şeyin hassasını bilir; fakat yanında bir isme sıfat verildiği zaman bunun ne demek istediğini hemen anlar. Demek ki çocuk yüklem *(attribut)* in konu *(sujet)* ile münasebetini tabiî olarak kavrıyabiliyor. Fiilin ifade ettiği genel münasebetler hakkında da aynı şey söylenebilir. Bu münasebetler de zekâ tarafından tabiî olarak kavranır; hattâ hiç fiilleri olmıyan ilkel dillerde görüldüğü gibi fiilin ifade ettiği münasebet zekâ tarafından zımnen anlaşılmaktadır. Demek ki zekâ her cümlede bir konu, bir yüklem ve bir fiille ifade edilmiş, yahut zımni olan benzerin benzere, kapalının açığa, sebebin neticeye vesaire gibi münasebetleri tabiî olarak kullanıyordur. Zekâmız bu münasebetlerden her birinin *doğuştan* bilgisine acaba ayrı ayrı da sahip midir, ve bu münasebetler birbirlerine irca edilemez ayrı münasebetler midir, yoksa daha büyük münasebetlere irca olunabilir mi meselesinin çözümünü aramak bize değil, mantıkçılara düşer. Düşüncenin analizi ne suretle yapılırsa yapılsın zekânın tabiî olarak kullandığı ve bunun için doğuştan olarak bildiği bir, yahut birçok genel kadrolar daima bulunacaktır. *İçgüdü ile zekâdaki doğuştan bilgilere bakılacak olursa, bunların içgüdüde eşya (choses) ya, zekâda münasebetlere taallûk ettikleri görülür.*

Feylesoflar, bilgimizde bir suret *(forme)*, bir de madde *(matière)* görür ve bunları birbirle-

rinden ayırırlar. Madde, sâf bir halde alınan idrak melekesinin verdiği bilgidir. Suret de sâf idrak malzemeleri arasında sistemli bir bilgi yapmak için kurulmuş münasebetlerdir. Maddesiz suret bir bilgi konusu olabilir mi? Elbette olur, yalnız şu şartla ki sahip olunan bir şeyden ziyade kazanılmış bir alışkanlığa, bir hal (*état*) den ziyade bir yöne benzer. İsterseniz buna dikkatin tabiî bir kıvrımı diyelim. Meselâ kendisine hesaptan bir kesir yaptırılacağını bilen bir öğrenci pay (suret) ve payda (mahreç) nın ne olacağını daha öğrenmeden hemen bölü çizgisini çeker; demek ki iki had arasındaki genel münasebet; bu hallerden hiçbiri bilinmediği halde dahi, çocuğun zihninde mevcuttur. Bu takdirde madde olmadan da sureti biliyor demektir. Deneyden önce olan ve deneylerimizi sistemleştiren zekânın kadro, veya kategorileri için de aynı şey söylenebilir. O halde genel olarak kabul edilen bu kelimeleri biz de kabul ederek zekâyı içgüdüden daha açıkça ayıralım: *zekâ, haiz olduğu doğuştan bilgi itibariyle bir* suretin *bilgisidir, içgüdü de bir* maddenin *bilgisini tazammun eder.*

Bu ikinci bakımdan, yani fiil değil de bilgi bakımından bakıldığı zaman bütün olarak alınan hayatta mündemiç olan kuvvet bize yine mahdut bir prensip gibi görünür, bu prensipte, biribirlerinden başka ve biribirlerinden uzaklaşmış olan bu iki bilgi tarzı başlangıçta birbirlerine karşılıklı olarak girmiş ve birbirleriyle kaynaşmış

olarak bulunur. İçgüdü tarzındaki bilgi, muayyen şeyleri maddiliklerine varıncıya kadar doğrudan doğruya olan bilmektir. Bu bilgi daima «işte bu budur» der. Zekâ ise muayyen hiçbir şey bilmez; yalnız bir şeyi diğer bir şeye, bir parçayı başka bir parçaya, yahut bir tarafı başka bir tarafa nispet etmek, nihayet öncüller bilindiği zaman sonuçlar çıkarmak ve bilinen şeyden bilinmiyen şeye gitmek tarzında bir bilgisi olan tabiî bir melekedir. Bunun için de içgüdü gibi «işte bu budur» diyemez; sadece şartlar böyle olursa şartlanan şöyle olur, der. Kısacası içgüdünün bilgisi feylesofların *kategorik* önermeler dedikleri kesin fikirler mahiyetindedir. Zekânın bilgisi ise daima *farazidir*. Bu iki melekeden içgüdü, ilk bakışta, zekâya üstün görünür. Fakat içgüdünün bilgisi dar olmayıp da sınırsız şeylere yayılsaydı zekâya cidden üstün olurdu. Halbuki içgüdünün bilgisi hakikatte ancak bir türlü şeye, hattâ bu şeyin mahdut bir kısmına taalûk eder. Bununla beraber bildiği şeyi dıştan değil, içten ve tam olarak bilir. Yalnız bu bilgisi, yaptığı fiilde mündemiçtir. Zekâ ise, tabiî halinde, tersine, sırf dış ve boş bir bilgiye sahiptir; yalnız bu bilgi, içine vakit vakit sayısız şeyler girebilecek bir kadro getirir, bu itibarla içgüdüden gelen bilgide olmıyan bir meziyete sahiptir. Canlı şekiller arasında tekâmül eden hayat kuvvetinin mahdut bir kuvvet olduğunu söylemiştik. Bu yüzdendir ki tabiî yahut doğuştan bilgi alanında da biri bilginin *kaplam* (*exten-*

sion) ını, diğeri *içlem* (*comprêhension*) ini taşıyan iki mahdut bilgi nev'i arasında bir seçme olmuştur. İçgüdünün bilgisi özlü ve doludur; fakat buna karşılık muayyen bir şeye munhasırdır; zekânın bilgisi ise konusunu hiç sınırlandırmaz, bunun böyle olması da hiçbir şeyi ihtiva etmemesinden, maddesiz bir suret olmasındandır. İlk zamanlar biribirleri içinde bulunan bu iki temayül, büyümek için ayrılmak zorunda kalmış, ve her biri ikbal aramak üzere kendi başlarını alarak içgüdü ve zekâya varmışlardır.

Fiil bakımından değil de bilgi bakımından göz önüne alındığı zaman bilginin biribirlerinden uzaklaşmış iki tarzı işte bunlardır. Yalnız bilgi ve fiil burada bir tek ve aynı melekenin iki yüzünden başka bir şey olmadıklarından ikinci tarif birinci tarifin yeni bir şekli demektir.

Eğer içgüdü bilhassa organlaşmış tabiî bir alet kullanmak melekesi ise hem doğuştan bilgiyi (bittabi kuvve halinde, yahut şuursuz olarak), hem bu aleti, hem de bunun tatbik edildiği şeyi tazammun etmesi lâzımdır. Böyle olunca içgüdü, bir şey (*chose*) in doğuştan bilgisi demektir. *Zekâ* ise organlaşmamış aletler, yani yapma aletler vücuda getirmek melekesidir. Tabiatın zekâya kullanacağı aleti de vermemesinin sebebi canlı varlığın yerine göre aletler yapmasına imkân bırakmak içindir. O halde zekânın asıl fonksiyonu herhangi bir hal ve durum karşısında işin içinden çıkmanın çaresini bulmak, işe en iyi yarıyan vasıtaları aramak, ve esas iti-

bariyle, bilinen bir durumla bu durumdan faydalanmak vasıtaları arasındaki münasebetlere taallûk etmektir. Buna göre zekâda doğuştan olan şey: münasebetler kurmak temayülüdür, bu temayül de pek genel birtakım münasebetlerin tabiî bir bilgisini tazammun eder. Diğer cüzi münasebetler hep bu genel münasebetler bilgisinin kumaşından yapılır. Faaliyetin yapma aletler vücuda getirmeğe baktığı yerlerde bilgi de zorunlu olarak münasebetlere taallûk eder. Yalnız zekânın tamamiyle *formel* olan bu bilgisi içgüdünün *maddi* bilgisinden son derecede daha elverişlidir. Boş olduğu için de istenildiği zaman sayısız ve hattâ bir işe yaramıyan şeylerle doldurulabilir; o halde ki pratik bir amaç için belirmiş olduğu halde faydası sadece pratik olan bir şeye munhasır kalmaz. Denebilir ki zekâ sahibi bir varlık, kendinde kendisini aşan bir vasıtayı taşır.

Bununla beraber kendini istediğinden ve tasarladığından daha az aşar. Çünkü zekânın sırf formel olan karakteri onu, spekülâsyona en çok yarıyan konulara konması için muhtaç olduğu çeviklikten mahrum eder. İçgüdü ise, aksine, istediği konuya konar: fakat konduğu konular mahduttur. Zekâ kadar açılamadığı için de spekülâsyon yapamaz; ancak halde ilgilendiği konuya ilişir. İçgüdü ile zekâ arasında göstereceğimiz fark işte bunlardır. Bu farklar şöyle bir düsturla ifade olunabilir: *sadece zekânın arıyabileceği şeyler vardır; fakat zekâ bunları tek*

başına asla bulamıyacak, ancak içgüdü bulacaktı; fakat o da bunları hiç aramıyacaktır.

Zekânın asıl mekanizmasını gösterdikten sonra ikinci derecede olan bazı teferruatına geçelim. Zekâ fonksiyonunun münasebetler kurmak olduğunu söyledik. Şimdi bu münasebetlerin mahiyetini daha açıkça gösterelim. Zekâda sadece spekülâsyon yapmak melekesi görülürse bu nokta üzerinde müphemlik yahut indîlikten kurtulmak güç olur. Bu takdirde *müdrike (entendement)* nin genel kadrolarını âdeta mutlak, hiçbir şeye irca edilemez ve açıklanamaz kadrolar gibi telâkki etmek sonucuna varılır. O halde ki *müdrike* (*entendement*) ve onun sureti, herkesin kendi çehresi ile beraber dünyaya gelmesi gibi, gökten inmiş bir şey gibi olur. Bu suret vakaa tarif edilirse de daha fazlası yapılamaz. Bir şeyi sadece tarif etmekle onun neden başka türlü olmayıp bu türlü olduğu açıklanmış olmaz. Daha ilerisine gitmiyenler de zekâ, esas itibariyle, birleştirme *(unification)* dir derler, zekânın bütün ameliyelerinin müşterek konusu, olayların çeşitliliğine bir nevi birlik *(unité)* vermektir gibi birtakım sözler söylenir. Fakat buradaki «birleştirme» tâbiri kaypaktır, «münasebet» ve hattâ «düşünce» tâbirleri kadar da aydınlık değildir. Bunlardan fazla bir şey de söylemez. Kaldı ki zekâda birleştirmekten ziyade ayırmak fonksiyonu olduğu da düşünülebilir. Nihayet zekânın bu tarzda hareket etmesi eğer birleştirmek için ise, ve eğer birleştirmeği sadece buna muhtaç oldu-

ğu için arıyorsa bilgimiz de başka türlü olması mümkün olan zekânın ihtiyaçlarına göre olacak, yani bu ihtiyaçlara göre teşekkül edecektir. Öyle ise başka türlü teşekkül etmiş bir zekâ için bilgi de başka türlü olacaktır. Bu takdirde zekâ, hiçbir şeye bağlı olmıyacak, fakat her şey ona bağlı kalacaktır. Vakaa zekâ böylece çok yükseklere çıkartılıyor; fakat buna karşılık bize verdiği bilgi pek aşağı düşürülüyor; yani zekâ mutlak bir şey olduğu zaman bilgisi, tersine olarak, *relatif* bir mahiyette oluyor. Biz ise, aksine, insan zekâsının fiil ve hareket zorunluklarına bağlı ve bunlara göre olduğu fikrindeyiz. Bana fikir ve hareketi veriniz, size zekânın suretini söyliyeyim. Bize kalırsa zekânın hiçbir şeye irca edilemez ve açıklanamaz bir sureti yoktur. Zekâ bağımsız olmadığı için artık bilgi de ona bağlıdır diyemeyiz. Hattâ, bir mânada denebilir ki, bilgi realitenin tamamlayıcısı olmak için zekânın bir mahsulü olmaktan çıkmıştır.

Bu fikirlere karşı feylesoflar cevap verecek ve diyecekler ki fiil *(action)*, *düzenli (ordonnée)* bir dünyada yapılır, bu düzen de esasen düşüncedir. Bunun için zekânın, zekâyı gerektiren fiil ile açıklanması, dâvayı delil yapmak gibi çürük bir ispat olur. Bizim bu bölümdeki bakımımız kesin bakımımız olsaydı bu feylesoflar haklı olurlardı. Bu takdirde biz de Spencer gibi bir yanılsamaya kapılmış olurduk; biliyoruz ki Spencer zekâyı maddenin genel karakterlerinin bizde kalan izlerine irca ettiği zaman, maddede bulunan

düzen zekânın kendisi değilmiş gibi, bu melekeyi yetesiye açıklamış olduğunu sanmıştı. Zekânın ve aynı zamanda maddenin sahici tekevvününü göstermeyi felsefenin hangi noktaya kadar ve hangi metotla deniyebileceği meselesini bundan sonraki bölüme bırakıyorum. Burada uğraştığımız mesele psikolojik mahiyettedir. Anlamak istediğimiz şey de, zekâmızın madde âleminde bilhassa intıbak etmiş olduğu kısmın tâyinidir. Buna cevap vermek için hiçbir felsefe sistemini tutmağa ihtiyaç yoktur. Halk duygusunun (*sens commun*) bakımı kâfidir.

Öyle ise fiil (*action*) den hareket ederek zekânın önce yapma şeyler vücuda getirmeyi gözetlediğini prensip olarak alalım. Yapma şeyler vücuda getirmek munhasıran ham madde üzerinde çalışmakla olur. Şu mânadaki organikleşmiş maddeler kullanılsa bile bunları vücuda getiren hayat ile uğraşılmaz, ona da cansız şeyler gibi muamele edilir. Ham maddeden bile yalnız katı kısımlar alınır, geri kalanlar seyyaliyetleri dolayısiyle elden kaçar. Bunun için zekâ bir şey yapmağa yeltense bile realitedeki seyyal şeyleri ve canlı varlıklardaki asıl canlıyı elden kaçırır. *Zekâmızın tabiî şekliyle başlıca konusu, organik olmıyan katı şeylerdir.*

Zihnin melekeleri gözden geçirilirse görülür ki zekâ, ham ve bilhassa katı maddeler üzerinde çalışmazsa rahat edemez, kendini evindeymiş gibi duyamaz. Ham maddenin en genel hassaları yer tutmak, biribirleri dışında ayrı şeyler

gibi görünmektir. Şüphe yok ki her şeyin istenildiği kadar parçalara ayrılabileceğini, her parçanın istenildiği kadar yeniden parçalanabileceğini ve böylece alabildiğine gidilebileceğini düşünmek bizim için faydalıdır. Bizi ilgilendiren şeyleri, yahut bunların unsurlarını şimdiki işlerimiz için *geçici olarak kesin saymak* ve bunları *birlik (unité)* gibi telâkki etmek bize her şeyden çok lâzımdır. Maddi uzam (*étendu*)ın *sürekliliği (continuité)* nden bahsettiğimiz zaman maddeyi istediğimiz kadar ve istediğimiz gibi parçalamak imkânı olduğunu ve bu süreklilik üzerinde istediğimizi süreksizlikler (*discontinuités*) i yapabileceğimizi söylemek istiyoruz; nihayet, dikkatimizi çeken ve bize fiilen sahici görünen daima süreksizliktiktir; çünkü işlerimiz hep bu süreksizliğe dayanır ve ona göre yapılır. Süreksizlik de böylece hiç haberimiz olmadan kendi kendine düşünülen ve düşünülebilir olan bir hassa olur, bütün bunlar zihnimizin pozitif bir faaliyetiyle tasarlanır. Zihnin sürekliliği tasarlamasına gelince bu, zekâmız için daha ziyade negatif bir tasarlamadır ve esas itibariyle onun kaçındığı bir tasarlama olduğundan ancak mümkün görünür. Bunun içindir ki *zekâ, aydın olarak ancak süreksizi tasarlar.*

Bir yandan da, üzerinde fiilen çalıştığımız şeylerin hareketli oldukları şüphesizdir. Fakat bizim bu hareketlerde önemsediğimiz şey, hareket edenin *nereye* gittiğini ve hareketinin herhangi bir anında *nerede* bulunduğunu bilmektir. Başka

türlü söyliyeyim: biz hareket eden bir şe
şeyden önce şimdiki, yahut ilerdeki yerle
kar, fakat onu bir yerden başka bir yer
ten ve hareketin kendisi olan *ilerlemele*
mayız. Sistemleştirilmiş hareketlerden ibar
fiillerimizde dikkatimizi yalnız amaca,
hareketin yönüne dikeriz. Fiillerde hareke
şey bizi ilgilendirmez, meğerki yolda çı
ârıza, bütünü ilerletip geciktirebilecek
menedebilecek gibi olsun. Hattâ zekâmı
kete arka çevirmiştir bile denebilir; çünk
la uğraşmakta hiçbir ilgi duymaz. Eğ
sırf teoriye mahsus bir meleke olsaydı h
yerleşirdi, çünkü hareket şüphesiz ki re
kendisidir, hareketsizlik ise ancak görün
relatif tir. Fakat zekâ kendini büsbütü
bir şeye vermiştir. Kendi kendini zorlam
tersine, bir yönde gider, asıl realite ya
unsur hareketsizlik imiş gibi daima ha
likten hareket eder; hareketi tasarladığı
bile hareketsizliğe çevirir. Spekülâsyon
da doğru olmayıp tehlikeli olduğunu gö
ğimiz bu ameliye (çıkmazlara götürür v
mez felsefe meselelerini yapma olarak
kendi tabiî fonksiyonu olan pratiğe d
zaman kolayca doğrulaşır. Zekâ tabiî
pratik bakımdan faydalı olan bir amaç
hareket yerine bir sıra hareketsizlikler k
zaman hareketi olduğu gibi yenibaştan
nı iddia etmez amma hareket yerine onu
bir muadilini koyar. Feylesoflar, iş yahu

için yapılmış bir düşünce metodunu spekülâsyon alanına geçirdikleri zaman çok aldanıyorlar. Bu noktaya ilerde tekrar döneceğiz. Şimdilik şu kadar söyliyelim ki zekâmızın durgunluk ve hareketsizliğe bağlanması tabiî mahiyetinden geliyor. *Zekâmız açık olarak ancak hareketsizliği tasarlar.*

Şimdi yapma bir şey vücuda getirmek, bir şeyin şeklini bir maddeden çıkartmağa bağlıdır. Burada en önemli şey, elde edilecek şekildir. Kullanılacak maddeye gelince, bunun da en elverişli olanı seçilir; yalnız bunu seçmek, yani daha birçok şeyler arasından bulup çıkartmak için bütün bu maddeleri, yapılması düşünülen şeyin şekliyle bezendirmeği hiç olmazsa zihinde tasarlamış olmak lâzımdır. Başka türlü söyliyeyim: yapma bir şey vücuda getirmek istiyen zekâ eşyanın hakiki şekilleri üzerinde asla durmaz; çünkü bunları kesin saymaz, bilâkis her maddeyi dilediği gibi yontabilecek bir şey diye düşünür. Eflâtun, iyi bir dialektikçiyi, kemiklerini kırmadan bir hayvanı tabiî eklemlerinden ayırarak doğrıyan usta bir aşçıya benzetir [1]. Daima bu tarzda düşünen bir zekâ, hakikaten spekülâsyona doğru dönmüş bir zekâdır. Fakat fiil yapmak ve bilhassa yapma bir şey vücuda getirmek, bunun aksine olan bir zihin temayülü ister. Bu temayül, eşyanın bugünkü ve hattâ tabiî bütün şekillerini yapma ve geçici saymamayı, idrak olunan şeyin, organik ve canlı da olsa, iç yapısını dıştan gösteren çizgilerini düşüncemiz-

[1] Platon, *Phèdre*, 265.

den silmemizi ister, ta ki madde ile sureti bir tutsun. Buna göre bütün madde âlemi bizim düşüncemize göre istenildiği tarzda biçilip dikilecek bir kumaş gibi görünse gerekir. Mütecanis, boş, sonsuz derecede parçalanabilir ve her türlü parçalanma tarzlarına gelir bir *mekân*, yahut bir çevre var dediğimiz zaman madde âlemindeki bu gücümüzü tasdik ediyoruz. Halbuki bu türlü bir çevre görülmüş değil, ancak düşünülmüştür. Görülen ve idrak olunan çevre: renkli, dayanıklı, hakiki cisimler çevrelerinin, veya bunların hakiki eczalarının çizdiği çizgilere göre ayrılmış bir mekândır. Fakat biz bu çevre üzerindeki gücümüzü, daha doğrusu onu istediğimiz gibi parçalara ayırmak ve sonra da dilediğimiz gibi sentezlemek melekemizi düşündüğümüz zaman, bütün parçalama ve yeniden sentezleme imkânlarını hakiki mekânın arkasında tasarladığımız mütecanis, boş ve dayanıksız bir mekânda tasarlıyoruz. Öyle ise bu mekân her şeyden önce bizim mekân üzerinde yapabileceğimiz fiillerin bir taslağıdır; fazla olarak, ilerde açıklıyacağımız gibi, eşyanın da bu nevi bir taslağa girmeğe tabiî bir temayülü vardır. Nihayet, bütün bu tasavvurlar zekânın bir görüşüdür. Hayvanların, eşyayı bizim gibi gördükleri zaman bile, mekân hakkında bu tarzda bir fikirleri olmasa gerektir. Bu, ancak zekânın yapma şeyler vücuda getirmek temayülünü gösteren bir tasavvurdur. Şimdilik bu nokta üzerinde durmıyacağız. Yalnız diyeceğiz ki *zekâ ister şu,*

ister bu kanuna göre olsun, alabildiğine parçalara ayırmak ve bunları herhangi bir sistemde yeniden sentezlemek gücü ile ayrılır.

İnsan zekâsının temelli birkaç karakterini yukarda saymıştık. Yalnız insanı tek başına almış, sosyal hayatı hesaba katmamıştık. Hakikatte ise insan, cemiyet halinde yaşıyan bir varlıktır. Zekâsının da yapma şeyler vücuda getirmeye baktığı doğrudur, fakat gerek bu işte ve gerek diğer işlerde başkalariyle anlaştığını da unutmamak lâzımdır. Bunun için üyelerinin birbiriyle anlaşmadığı bir cemiyet tasarlamak güçtür. Böcek (*insecte*) cemiyetlerinin de bir dili olacağı şüphesizdir; hattâ bu dilin de insan dili gibi kollektif hayat zorluklarına uyması lâzımdır. Çünkü ortaklaşa çalışmaya imkân veren ancak dildir. Yalnız bu ortaklaşa çalışma zorunluğu karınca cemiyetleriyle insan cemiyetleri arasında aynı değildir. Böceklerin cemiyetlerinde genel olarak çok değişiklik vardır, iş bölümleri tabiîdir, fertler yaptıkları fonksiyonlara yapılariyle bağlıdırlar. İçgüdüye dayanan bu cemiyetlerde bazı işler, yahut yapma şeyler vücuda getirmek zaruri olarak az çok organların şekillerine bağlıdır. Meselâ karıncaların bir dilleri varsa bu dili terkibeden işaretlerin çok mahdut olması lâzımdır. Neviler, bir kere teşekkül ettikten sonra her nev'in bir şeye, veya bir ameliyeye hiç değişmiyecek gibi bağlanması gerekir. İşaretler de tabiatiyle işaret eden şeylere yapışık olacaktır. İnsan cemiyetinde ise iş ve yapma

şey vücuda getirmek, aksine, değişik şekiller alır; buradaki fertler yapacakları işlere yapılariyle bağlı olmadıklarından rollerini öğrenmek zorundadırlar. Buna göre de bilinen şeylerden bilinmiyen şeylere her an geçebilecek bir dilleri olmak lâzımdır. İşaretlerinin sayısız olmasına imkân olmıyan insan dilinin hiç olmazsa sayısız şeylere yayılabilir olması gerekir. İnsan dilini hayvan dilinden ayıran nokta da gerçekte işaretlerin bir şeyden diğerine geçebilmeleri temayülünde görülür. Bu temayülü konuşmaya başlıyan çocuklarda da görebiliriz. Nitekim muayyen bir şeye bağlanmış olarak öğrendikleri kelimelerin mânalarını, rasgele yaptıkları karşılaştırmalar veya az çok uzak birtakım benzerliklerden faydalanarak diğer bir şeye çabucak ve tabiî olarak teşmil ederler. Çocuk dilinin gizli prensipi: «herhangi bir şey herhangi bir şeyi gösterebilir» formülünde toplanır. Bu temayül, zekânın genelleme (*généraliser*) melekesi ile karıştırılmamalıdır. Çünkü hayvanlar da genelleme (*généralisation*) yaparlar. Kaldı ki bir işaret, içgüdüden de gelse, aşağı yukarı daima bir cinsi gösterir. İnsan dilinin işaretlerini ayırdeden şey, bunların genel olmaktan ziyade hareket eder olmalarıdır. *İçgüdünün işareti* yapışık *bir işaret, zekânın işareti de* hareketli *bir işarettir.*

İnsan dilinin bir şeyden başka bir şeye geçebilen hareketli kelimelerden yapılmış olması eşyadan fikirlere uzamalarına yaramıştır. Yalnız kendi üzerine katlanmıyan, hep dışarıya ba-

kan bir zekâya dil, tek başına düşünmek kabiliyeti veremez. Düşünen bir zekâ, pratik için sarf edilen faydalı cihetlerden başka harcedilecek fazla kuvveti olan bir zekâdır; daha doğrusu kendi kendini bilkuvve yeniden fethetmiş bir şuurdur. Yalnız bu bilkuvve halin fiile de geçmesi lâzımdır. Dil olmasaydı çok muhtemel ki zekâ sadece ilgilendiği şeylere bağlanmış olacak, uykuda gezenler (*somnambule*) in halini yaşıyacak, yaptığı işlerle uyutulmuş (*hypnotisé*) gibi olacaktı. Dil, zekânın bu hale düşmemesine çok yardım etmiştir. Bir şeyden diğerine gitmek için yapılmış olan kelime, filhakika esas itibariyle, yer değiştirebilir ve hürdür. Bunun için idrak olunan şeylerin birinden diğerine geçmekle kalmıyarak bunların hâtıralarına, açık bir hâtıradan kaypak bir imaja, kaypak bir imajdan bir fikre geçebilmiş ve böylece dışarıya bakan zekânın gözlerine bütün bir iç dünyası ve buradaki ameliyelerin manzarası açılabilecek gibi olmuştur. Zaten o da bu fırsatı bekliyordu. Bunun için kendi işleri arasına karışacak ve bunların içine girebilecek olan kelimelerden istifade etmiştir. Zekânın ilk sanatı istediği kadar yapma aletler vücuda getirmek olsun; bunları yapmak için mademki vasıtalar lâzımdır ve mademki bu vasıtalar yapılacak amaca göre biçilmiş ve hazır değildir, öyle ise zekânın, menfaatsiz (*désinteressé*) çalışma dediğimiz ilâve bir çalışmaya elverişli olacağı meydandadır. Kendi faaliyetleri üzerine katlandığı günden beri kendisini bir fikir yaratı-

cısı, alelûmum bir tasavvur melekesi gibi gören zekâ artık pratik iş ile doğrudan doğruya münasebeti olmıyan şeyler hakkında da bir fikir edinmek ister. Sadece zekânın arıyabileceği şeyler olduğunu da işte bunun için söylemiştik, gerçekten de teoriye karşı ilgi duyan yalnız bu zekâdır. Bu itibarla tabiî olarak fethettiği ham madde ile kalmıyarak hayat ve düşünceyi de kucaklamak istiyecektir.

Zekânın bu meselelere hangi vasıtalar, hangi aletler ve nihayet hangi metotlarla yanaşacağını da bulabiliriz. Zekâ, aslen cansız maddenin şekline uymuştur. Onun faaliyet alanını genişletmesine yol açan dil bile, ancak eşyayı göstermek için yapılmıştır: işte sadece bunun içindir ki kelime bir şeyden diğerine yol aldığı ve hareketli olduğu için, zekâ onu henüz hiçbir şeye vaz'edilmiş olmadan, eşya olmıyan ve gölgeden aydınlığa çıkmak için kelimenin yardımını bekliyen ve o ana kadar örtülü kalan bir şeye tatbik etmek üzere er geç yolda yakalıyacaktı. Fakat kelime, bir şeye karşılık olunca, onu da eşyaya döndürür. Hattâ cansız madde üzerinde artık çalışmadığı zaman bile önceden kazandığı alışkanlıktan kopamaz. Canlıya da mutlaka cansız maddenin şekillerini giydirir. Çünkü her şeyden önce bu cins çalışma için yapılmıştır. Kendisini tamamiyle tatmin eden de bu cins çalışmalardır. Bilgide *açıklık* ve *seçikliğe* ancak böyle varılacağını söylemekle de bu cins bir çalışmayı ifade etmiştir.

O halde açık ve seçik düşünebilmek için kendini de süreksizlik (*discontinuité*) şekli altında görmek zorundadır. Filhakika zekânın yaptığı kavramlar birbirlerinden mekândaki şeyler gibi, ayrıdırlar, eşya örneğine göre yapıldıkları için de sabittirler. Esas karakterleriyle katılar dünyasına benziyen kavramlar birleşince de akıl âlemi (*monde intelligible*) ni teşkil ederler. Yalnız bu âlemin unsurları daha hafif, daha berrak olduğundan somut şeylerin sâf ve basit imajlarından çok daha kolay kullanılabilecek gibidirler. Zaten kavramlar, eşyanın idrak ve imajları değil, sadece sembolleridirler. Mantığımız da bu sembollerin kullanılmasında güdülen kuralları gösterir. Semboller katı cisimlerin mülâhazalarından çıktıklarına ve bunları terkibetmek kuralları katılar arasındaki en genel münasebetlere tercüman olduklarına göre mantığımız da ancak cisimlerin katılığını konu yapan bir ilimde, yani geometride muzaffer olmuştur. Biraz aşağıda göreceğimiz gibi mantık ve geometri, birbirlerini doğururlar. Bunun içindir ki katıların genel hassaları tarafından yoğrulmuş olan tabiî mantık, tabiî geometrinin bir devamıdır. Katıların dış hassalarının bilgisini alabildiğine teşmil eden ilmî geometri de bu tabiî mantıktan çıkmıştır [1]. Bunun içindir ki geometri ve mantık, kesin olarak, ancak maddeye tatbik olunabilir, ve ancak mad-

[1] Bütün bu noktalara bundan sonraki bölümde yine döneceğiz.

de âleminde kendi evlerindeymiş gibi rahatlanır ve ancak burada tek başlarına hareket edebilirler. Fakat madde âleminin dışına çıktıkları gün sâf mantık düşüncesi, yani muhakeme bambaşka bir düşünce olan sağduyu (*bon sens*) nun nezaretine muhtaç kalır.

Zekânın ilkel kuvvetleri maddeyi işte hep böyle iş aletlerine, yani *organ*a çevirmek ister. Organizmalar yapmakla kanmıyan hayat, bir de cansız maddelerden yapılmış aletleri ve büyük imalâtı bu organizmalara bir zeyil olarak vermek istiyecekti. Çünkü hayatın zekâya gösterdiği ilk ödev budur. Bu ödevi, cansız maddenin temaşasiyle büyülenmiş gibi, hiç değiştirmeden hâlâ saklaması bu sebeptendir. Denilebilir ki hayat, inorganik tabiatın hareketlerini fiilen idare etmek için dışarıya bakmayı ve kendinin dışına çıkmayı, prensip halinde, zekâda belirtmiştir. Canlı şeylere döndüğü zaman duyduğu şaşkınlık da buradan gelmektedir. Zekâ, hayatı ne çeşit düşünürse düşünsün mutlaka inorganik şeylere çevirir. Çünkü tabiî yönünü büsbütün değiştirmeden ve kendi üzerine katlanmadan hakiki hareketi, karşılıklı hulûlü ve bunların hepsini birden ifade eden ve yaratıcı bir tekâmül olan hayatı anlıyamaz.

Sürekliliği (*continuité*) düşünüp anlamak sırası geldiği zaman bile kılavuzu olan duyularımızla hayattan kavrıyabildiği kısım, iş ve faaliyet hayatımıza ait olanlardır. Bir şeyi tadil edebilmek için de onu parçalanabilir ve süreksiz

(*discontinu*) olarak görmek lâzımdır. Nitekim organik dokuların hücrelere irca olunduğu gün bu buluş pozitif ilim bakımından emsalsiz bir ilerleme sayılmıştı. Fakat çok geçmeden hücreler de ayrıca incelenerek derinleştirildiği nispettte karmaşıklığı gittikçe artan bir organizma karşısında kalınmıştır. Hattâ ilim ilerlediği nispette canlı varlığı yapmak için lâzım olan heterogen unsurlar sayısının arttığı görülmüştür. Acaba böylelikle hayata gitgide daha çok mu yaklaşılıyor, yoksa bu bir sürü unsurların teferruatı ileri götürüldükçe canlıda asıl hayati olan şey, aksine olarak, geriye mi kaçıyor? İlim cereyanlarına bakılırsa organizmanın özünü bir sürek (*continuité*), hücreyi, yapma bir tasavvur gibi ele almak *temayülü* daha şimdiden âlimler arasında başgöstermiştir [1]. Yalnız bu görüşün üstün geldiğini farz etsek bile bu da kendini derinleştirdikçe canlı varlığı yine bir başka tarzda analiz etmeğe varmaktan başka bir şey yapamıyacak, nihayet yine hayatın hakiki sürekliliğine nispetle belki daha yakın olan bir süreksizliğe dayanılacaktır. Çünkü hayattaki süreklilik, kendini tabiî hareketine bırakan bir zekâ tarafından düşünülebilecek gibi değildir. Hem unsur çokluğunu, hem de bunların birbirlerine karşılıklı hulûllerini gerektiren hayatın bu iki hassası, sanayiimizi kuran düşünce tarzı ve binnetice zekâmızla uzlaşabilecek gibi değildir.

[1] III üncü bölümde bu noktaya yine geleceğiz.

Biz mekânda ayırdıktan başka zamanda da tesbit ediyoruz. Zekâ, kelimenin hakiki mânasiyle *tekâmülü,* yani sâf bir hareketlilik *(mobilité pure)* olan değişme süreğini anlamak için yapılmıştır. Başka bir bölümde derinleştirmek istediğimiz bu nokta üzerinde durmıyacağız. Yalnız şu kadar söyliyelim ki zekâ, tekâmülü yahut oluş *(devenir)* u olsun daima birbirlerinin aynı ve binnetice değişmez bir sıra *haller (états)* gibi düşünür. Meselâ dikkatimiz bu hallerden birinin iç değişmesi üzerine mi çekiliyor? Bunu da hemen yine bir sıra hallere ayırır ve böylece daima kendi kendisinin aynı ve binnetice sabit birtakım unsurlara ayırmaktan kurtulamayız. O kadar ki nihayet bu unsurlar da gözümüzde değişmez haller olur, ve böylece alabildiğine gideriz. Burada da düşünmek, yenibaştan yapmağa bağlanır, ve bu yapma tabiî olarak sabit unsurlarla olur.

Vakaa unsurları böylece sonsuz çoğaltmakla tekâmül, yahut oluşun hareketliliğini taklidedebiliriz ama kendisini ele geçirdiğimizi sandığımız anda parmaklarımızın arasından kaydığını görürüz.

Zekâ, tekâmülü, hep bu tarzda sabit malûmlarla yapmak istediği için, tarihinin her anında *yeni* olan şeyleri göremez. Çünkü onca hayatın oluşlarında önceden keşfedilemiyecek bir oluş yoktur. Hele yaratmayı bir türlü kabul edemez. İster ki muayyen öncüller muayyen neticelere götürsün, ve her şey buna göre olsun,

buna göre hesabedilebilsin. Muayyen bir amacın kendisine ulaştıracak vasıtaları hazırlamasını kabul eder. Çünkü bu iki halde de bilinenden terekkübeden bir malûm ve tekrarlanan bir geçmiş karşısındadır. İşte zekâ, ancak böyle düşünürse rahat edebilir. Eline hangi konuyu alsa onu mutlaka soyutlar, ayırır, hattâ gerekirse incelediği şeyin yerine, aşağı yukarı bir muadilini koyar. Fakat her anın bir oluş, hiç durmıyan yeni bir fışkırış ve yeni doğan bir şekil olmasını, ve bunları önceden keşfedememeği bir türlü kabul edemez. Halbuki bu daimî oluş hallerini ruhumuzda da duyuyor, sempati sayesinde başkalarında da keşfetmiyor değiliz; fakat bunları sâf zekânın tâbirleriyle, dar mânada alınan düşüncenin zihnî şekliyle ifade edemiyoruz. Zekânın hikmeti vücudu (*raison d'être*) düşünülürse buna hayret edilmez; çünkü onun aradığı ve bulduğu sebeplilik (*causalité*) işlerimizde görülen, yani aynı neticeyi almak için aynı hareketleri tekrarlamaktan ibaret olan bir mekanikliği ifade eder. Onun için başlıca finalite de işte güdülen finalitedir. Bu da, önceden bilinen bir örneğe göre çalışmak, yapılacak şeyleri eskiden bilinen parçalardan yapmaktır. Halbuki bütün işlerin başı bir yaratmadır. Zekâmız yaratmayı parçalara ayıramadığı için bu meselenin karşısına gelince, onu ne parçalanamaz olan *fışkırış* ında, ne de *deha* sında kavramağa muvaffak olamıyor. Her yeniyi ve her önceden keşfedilmezi açıklamak için mutlaka başka bir düzende dizilmişlere,

bilinen yahut eski unsurlara ve bunların hepsini eskilere ve bilinenlere döndürmeğe savaşıyor. Hele tam yeniliği, ve yepyeni bir oluşu hiç kabul etmiyor. Hayatın esaslı bir yüzünü burada da daima kaçırıyor, çünkü tab'an onu görmek ve anlamak için vücut bulmamıştır.

Zekâyı ne taraftan analiz edersek edelim hep bu sonuca varırız. Zihnî çalışmanın mekanizmasını anlatmak için esasen bu kadar tafsilâta da lüzum yoktu; çünkü bu mekanizmayı anlatmak için zekânın verdiği mahsullere bakmak yeter. Bütün bunlarda cansız şeyleri kullanmakta son derece usta olan zekânın, canlıya yaklaşınca ne kadar âciz kaldığı görülür. İster bedenin, ister ruhun hayatını incelesin; bütün bu incelemelerde bu gibi şeyler için yapılmamış olan bir aletin elverişsizlik, katılık ve sertliği görülür. Tababet ve pedagoji tarihleri meydandadır. Can sağlığını korumak, ruhları yükseltmek için olan âcil ve sarsılmaz ilgimizi, ve bunu tatmin etmek için nefsimizde ve başkalarında mütemadiyen denemeler yapabilmek fırsatlarındaki bolluk ve kolaylığı göz önüne getirelim, buna karşı hekimlik ve eğitim tatbikatındaki aksaklıkları düşünelim, düşülen yanılmaların kabalıklarından, ve bilhassa devam etmelerinden mahcup olmamak elde değildir. Bütün bunların sebebi: canlıyı cansız gibi incelemekteki inadımız ve her realiteyi, ne kadar seyyal olursa olsun, kesin olarak sabit, katı bir şey gibi düşünmemizdir. Hakikaten

de ancak süreksiz, hareketsiz ve cansızlar üzerinde düşünürsek rahat ediyoruz. Bu yüzden de biliyoruz ki *zekâ, tabiî halinde hayatı anlıyamamakla temeyyüz etmiştir.*

İçgüdü ise, aksine, hayatın şekline göre yoğrulmuştur. Zekâ, her şeye karşı mekanik olarak hareket ederken içgüdü, söz yerindeyse, organik olarak hareket eder. Eğer içgüdüde uyuklıyan şuur uyansa da fiil halinde harcanacağına bilgi halinde içimize sinseydi, biz de ona sormasını bilseydik, ve o da cevap vermesini bilseydi hayat, en gizli sırrını teslim ederdi. Çünkü görülüyor ki içgüdüler hayatın maddeyi organikleştirmek faaliyetini devam ettirmekten başka bir şey yapmıyor; hattâ, çok kere gösterildiği gibi, organikleşmenin nerede bitip içgüdünün nerede başladığı da tâyin edilebilecek gibi değildir. Yumurtadan çıkmak istiyen bir civciv, yumurtanın kabuğunu gagasiyle kırdığı zaman içgüdü ile hareket ediyor. Bunun'a beraber aynı zamanda cenin hayatının hareketlerini gütmekten başka bir şey yapmıyor. Bunun aksine olarak cenin hayatında (cenin bilhassa sürfe şekli altında serbestçe yaşadığı zaman) birçok hareketler var ki bunları içgüdü hareketleri saymak lâzımdır. Nihayet, asli ve ilkel içgüdüler arasında en esaslıları filhakika hayatî süreç *(processus)* lerdir. Bu süreçlere yoldaşlık eden kuvve halindeki şuur, çok kere hayat sürecinin ancak başlangıç safhasında kuvveden fiile çıkar, ve sürecin geri kalan hareketlerini şuursuzca cereyan etmeğe bıra-

kır. Hayatın oldurucu kuvvetiyle şuurun kaynaşması için evvelâ daha genişlemesi, sonra da tamamiyle derinleşmesi lâzımdır.

Canlı bir varlıkta binlerce hücrenin müşterek bir amaca el birliğiyle çalışarak ödevleri paylaştıkları, her birinin hem kendileri, hem başkaları için yaşadığı, kendilerini koruyup besledikleri, doğurdukları, ve tehlikelere karşı korunma reaksiyonlariyle yolunda davrandıkları görüldüğü zaman bunların hep içgüdü olduklarını düşünmemek kabil midir? Bununla beraber bütün bu faaliyetler hücrenin tabiî fonksiyon ve canlılığını teşkil eden unsurlardır. Bir arı kovanına bakıldığı zaman öyle sıkı bir organlaşma sistemi görülür ki içlerinden hiçbiri, barınacak bir yer ve yiyecek bir şey bulsalar bile, kovanın dışında tek başına çok yaşıyamaz. Bunu gördükten sonra kovanın, mecazen değil de hakikaten tek bir organizma olduğunu, her arı'nın kovandaki diğer arılara görünmez bağlarla bağlı bir hücre teşkil ettiğini tanımamak kabil midir? O halde arı'yı harekete getiren içgüdü, hücreyi harekete getiren kuvvetle karışıyor, onun devamından başka bir şey olmuyor. Bu en son şeklindeki hallerde içgüdü organlaşma faaliyetiyle bir ve aynı şey oluyor.

Aynı içgüdünün filhakika muhtelif tekemmül dereceleri vardır. Meselâ, yabanarısı ile bal arısı arasındaki tekemmül farkı büyüktür, aralarında da birçok mutavassıtlar vardır. Bu tekemmül derecelerinden her biri sosyal hayatın karmaşıklık derecelerine karşılık olduğu gibi aralarında az

çok akrabalık olan muhtelif dokulara ait histolojik unsurların fonksiyonlarını yapmalarında da aynı çeşitlilik görülür. Her iki halde aynı esas üzerinde vücut bulmuş birçok çeşitlenmeler vardır. Bu esasın temelliliği pek bârizdir, görülen çeşitlenmeler de bu esasi durumun çeşitlenmelerine intıbak ettirmek içindir.

Buna göre ister hayvanların içgüdülerinden, ister hücrenin hassalarından bahsedilsin, hepsinde aynı bilgi ve aynı bilgisizlik görülür. Sanki her hücre diğer hücrelerde, her hayvan diğer hayvanlarda kendisini ilgilendiren şeylerle işine yarıyanları biliyor, geri kalanları bilmiyor gibidir. Öyle görünüyor ki hayat, muayyen bir nevide organlaştığı andan itibaren geri kalan kısımlarla bağını kaybediyor, yalnız yeni doğan nev'i ilgilendiren birkaç nokta saklıyor. Bütün bunlar bilindikten sonra hayatın şuur, yahut hâfıza gibi hareket ettiğini görmemek kabil midir? Biz de hiç farkında olmadan bütün geçmişimizi arkamızda sürüklüyoruz. Hâfızamız bu geçmişten ancak bulunduğumuz durumu birkaç noktadan tamamlıyacak birkaç hâtıraya yol verir. Bunun gibi, bir nev'in diğer bir nev'in özel birkaç noktası hakkında sahip olduğu içgüdüsel bilginin kökü hayatın birliğinde, eski bir feylesofun deyimiyle, kendi kendini duyan bir bütündedir. Olağanüstü bazı hallerde hayvan ve nebatlarda doğan özel birtakım içgüdüleri, görünürde unutulan, fakat kaçınılmaz bir ihtiyacın zoriyle birdenbire uzanan hâtıralara benzetmemek kabil değildir.

Tâli birçok içgüdülerle asli içgüdülerin muhtelif şekilleri ilmî açıklamaya şüphesiz gelir. Bununla beraber ilmin bugünkü açıklama tarzları ile içgüdüyü tamamiyle analiz edebilecek gibi olması şüphelidir. Çünkü içgüdü ile zekânın aynı bir başlangıcın muhtelif iki yönde gelişimi olması, ve bu gelişmelerin birinde bu başlangıcın kendi içinde kalması, diğerinde haricîleşerek cansız maddeyi kullanmaya dalması yüzündendir. İçgüdü ile zekâ arasındaki bu daimî uzaklaşma, zekânın, içgüdüyü özüne katmak imkânsızlığında bulunduğunu, bir araya gelmelerinin ihtimali olmadığını gösterir. İçgüdünün esas bilgisinin zihnî tâbirlerle ifade ve neticede analiz edilememesi de bu sebeptendir.

Anadan doğma körler arasında yaşıyan anadan doğma bir kör, uzaktaki bir şeyi, arada bulunan şeylere dokunmayı yoklamaksızın idrak etmek imkânını kabul etmez. Halbuki görmek bu mucizeyi yapar. Vakaa anadan doğma köre hak verilerek denebilir ki ağtabakasının ışık titreşimleriyle sarsılmasından doğan görmek dahi ağtabakasının ışığa temasından başka bir şey değildir. İlmî açıklamanın bu tarzda olduğunu pek güzel biliyoruz, çünkü ilmin rolü bütün idraki dokunma tâbirine çevirmektir; fakat başka bir yerde idrakin felsefi bir açıklanmasının — diyelim ki burada da açıklamadan bahsolunabilsin — başka bir mahiyette olması lâzım geldiğini göstermiştik [1]. İmdi, içgüdü de uzaktan vâkı olan

[1] Matière et Mémoire, fasıl 1.

bir bilgidir. Görmenin dokunup yoklamaya nispeti, içgüdünün zekâya nispeti gibidir. İlim, içgüdünün bu bilgisini zekânın tâbirlerine tercüme etmekten başka bir şey yapamaz; fakat onun bu yaptığı şey içgüdüye nüfuz etmekten ziyade onun bir taklidini yapmaktır.

Tekâmülcü biyolojinin bu hususta yaptığı ustalıklı teoriler incelenirse bu dediğimize ayrıca kanaat getirilecektir. Bu teoriler birbirlerine giren iki tipe irca olunabilirler. Yeni - Darwin'cilerin prensiplerine göre içgüdü, ıstıfanın muhafaza ettiği tesadüf mahsulü farkların bir toplamı gibi görülür, ve denir ki embryon'a ârız olan tesadüfi bir değişme sonucunda fert tarafından tabiî olarak yapılmış faydalı bir hareket embryon'dan embryon'a geçmiş, ve yine aynı tarzda tesadüflerin birbirine katılmasiyle yeni tekâmüller husule gelmiştir. Bazan da içgüdünün gerilemiş bir zekâ olduğu ileri sürülerek denir ki: bir nevi veyahut onun emsalinden biri tarafından faydalı görülmüş bir fiil, gitgide alışkanlık haline geçmiş ve bu alışkanlık verasetle geçerek içgüdü olmuştur. Bu iki sistemden birincinin ikinciye nispetle meziyeti, önemli itirazlara meydan vermeden irsî intikalden bahsedilmesidir; çünkü burada içgüdünün kaynağında gördüğü tesadüf mahsulü değişme, fert tarafından kazanılmış değil, embryon'da hâsıl olmuştur. Buna karşılık böceklerden çoğunda görülen pek maharetli içgüdüleri açıklamaya asla kabiliyetli değildir. Bu içgüdüler, şüphe yok ki bugünkü karmaşık derecele-

rine birdenbire gelmiş olmayıp tekâmül etmiş olmaları muhtemeldir. Yalnız yeni - Darwin'cilerin hipotezleri gibi bir hipotezde içgüdünün tekâmülü ancak yeni değişikliklerin yavaş yavaş birikmeleri ve iyi bütün tesadüflerin eski iyi tesadüflere bağlanmalariyle mümkündür. Halbuki içgüdünün çokluk hallerde tekâmül edebilmesi sadece tedricî bir artma ile husule geliyor, bu meydandadır; burada her yeni tekemmül parçasının da diğer bütün parçaları yenibaştan değiştirmesi icabeder, aksi takdirde yeni parçanın eskilerine katılmasına imkân olmaz, hepsi bozulur. Şimdi bu tarzda karışık bir değişme artık tesadüften nasıl beklenir? Embryon'un tesadüfi bir değişmesinin verasetle geçmesini, tesadüfi her yeni değişmenin eskisini tamamlamış olmasını teslim ediyorum; tabiî ıstıfanın yaşıyabilecek gibi olmıyan karmaşık bütün şekilleri ortadan kaldırmasını da kabul ediyorum. Fakat içgüdünün tekâmül etmesi için yaşıyabilir karmaşıklıkların husule gelmesi lâzımdır, bu da ancak katılan yeni bir unsurun eski bütün unsurları karşılıklı olarak değiştirmeğe götürmesiyle mümkündür. Böyle bir mucizeyi de tesadüfün yapabileceğini kim iddia edebilir? Bu mümkün olmayınca ne şekilde olursa olsun bir zekânın müdahalesine başvurulacak, canlı varlığın yüksek bir içgüdüyü az çok şuurlu bir ceht ile yaptığı farz edilecektir. Fakat bunu söyliyebilmek için kazanılmış bir alışkanlığın verasetle geçebileceğini, ve bu geçmenin bir tekâmül yapması için

de pek düzgün bir tarzda vâkı olduğunun kabul edilmesi lâzımdır. Uzatmamak için sadece diyeceğiz ki bütün bu ihtimaller şüphelidir. Hayvanların içgüdülerini verasetle geçmiş ve az çok şuurlu bir ceht ile kazanılmış bir alışkanlığa irca etmek kabil olsa bile bu açıklama tarzını nebatlar dünyasına kadar yaymak kabil değildir. Çünkü nebatlardaki cehdin bazan şuurlu olduğu farz edilse bile idrakli olduğu söylenemez. Bununla beraber sarmaşık nebatların minimini kancalarını ne güvenle ve ne ölçülü kullandıklarını, böcekler [1] vasıtasiyle telkih olunmuş salepgiller familyasından olan nebatların ne harikulâde manevralar yaptıklarını gördükten sonra bunların birer içgüdü olduklarını düşünmemek kabil midir?

Bunları söylemek hiç de yeni-Darwin'cilerle yeni-Lamarck'çıların tezlerine tamamiyle arka çevirmek değildir. Birinciler tekâmülün fertten ferde değil de daha çok embryon'dan embryon'a olmasını istedikleri zaman şüphesiz haklıdırlar. İkinciler de içgüdünün kaynağında bir ceht olduğunu (bu ceht, öyle sanıyoruz ki, şuurlu ve idrakli bir cehtten büsbütün başka bir ceht olacaktır) söyledikleri zaman haklıdırlar, yalnız birinciler içgüdünün tekâmülünü tesadüf mahsulü gibi gördükleri zaman ihtimal haksızdırlar;

[1] Darwin'in bu iki eserine bakınız: *Les plantes grimpantes*, tercüme eden Gordon, Paris, 1890, ve *La Fécondation des Orchidées par les Insectes*, tercüme eden Rérolle, Paris 1892.

ikinciler de içgüdünün kaynağı olan cehtte ferdî bir ceht gördükleri zaman ihtimal yanılıyorlar. Bize öyle geliyor ki bir nev'in içgüdülerini ve nev'in kendisini değiştiren ceht, ne sadece tesadüflere, ne de fertlerin teşebbüslerine bağlı olmıyan çok daha derin bir ceht olmak lâzımdır. Fertler bu cehde iştirak ederlerse de sadece fertlere tâbi bir ceht olmadığı gibi, tesadüflerden payı olmakla beraber tamamiyle tesadüf mahsulü olan bir ceht de değildir.

Bu noktayı aydınlatmak için aynı bir içgüdünün muhtelif Himenopter nevilerinde aldığı çeşitleri karşılaştıralım. Bu karşılaştırmada ne birbirlerine sırtısıra katılmış unsurlardan husule gelen artıcı bir karmaşıklık, ne de derece derece yükselen bir tekemmül görülür. Aynı bir içgüdünün bu muhtelif çeşitleri, hiç olmazsa birçok hallerde, daha çok muhtelif noktalarından hep bir merkeze bakarak bu yönde çabalıyan, yalnız bu merkeze vasıtaları nispetinde yaklaşan, ve yaklaştığı nispette merkezi gören bir daire çevirmişler gibidir; başka türlü söyliyelim: İçgüdünün aynı bir nevide aldığı türlü çeşitlerin hepsi mükemmeldir. Yalnız az çok basitleşmiş, bilhassa *muhtelif surette* basitleşmişlerdir. Bundan başka içgüdünün kendini bir tek ve aynı yönde karmaşıklaştırdığı ve âdeta bir merdivenin basamaklarını çıkıyormuş gibi düpedüz ve derece derece tekemmül ettiği yerlerde bile bunlar arasında bir akrabalık münasebeti asla yok-

tur. Bu son yıllarda muhtelif apide'lerin sosyal içgüdüleri arasında yapılan karşılaştırmalı bir inceleme göstermiştir ki méliponne'lerin içgüdeleri, bombine'lerin henüz ilkel olan temayülleri ile arıların olgunlaşmış içgüdüleri arasında bir mutavassıt olduğu halde arılar ile mélipone'ler arasında bir akrabalık münasebeti yoktur [1]. Bu muhtelif cemiyetlerin birbirlerinden daha az veya daha çok karmaşık olmaları bu cemiyetleri tutan içgüdülerin tekemmül unsurlarını daha az, veya daha çok biriktirmiş olmalarından gelmiş olması çok muhtemeldir. Burada gördüğümüz hal, daha çok önceden kendi kendine başka makamlara geçmiş ve sonra da bu makamlar üzerinde birtakımları basit, birtakımları son derece karışık tenevvüler yapmış bir *müzik makamını* andırır. Asıl makama gelince, o hem her yerdedir, hem hiçbir yerde değildir. Herhangi bir müzik makamını zekânın soyut tâbirleriyle ifadeye kalkışmak boşunadır; çünkü bu makamlar *düşünülmüş* değil, *duyulmuş* şeylerdir. Birtakım yabanarılarının avlarını öldürmeksizin kötürümleştiren içgüdüleri karşısında da aynı intıba alınır. Bunlar yumurtalarını, kötürümleştirmek suretiyle avladıkları örümceklerle hamam böcekleri ve tırtılların üzerlerine bırakır; kötürümleştirilmiş olan bu böcekler birkaç gün hareketsiz kalmakla üzerlerine bıra-

[1] Bettel-Reepen, *Die phylogenetische Entstehung des Bienenstaats* (*Biol. Centralblatt*, XXIII, 1903) bilhassa S. 108.

kılan arı kurtçuklarına canlı ve taze bir yem olur. İğnelerini avlarının sadece sinir merkezlerine batıran ve öldürmeksizin kötürümleştirilen bu muhtelif nevideki sert kanadlı böceklerin hepsi de kendi işlerine yarıyan böcekleri avlarlar. «Scolie» denilen bir nevi kara böcek «cétoine» denilen böceğin bir kurtçuğuna atılarak yalnız hareki bezelerinin toplandığı noktadan sokar, başka taraflarına hiç ilişmez; başka bezeleri de sokmak avın ölümüne ve kokuşmasına sebeb olduğu için bundan kaçınmak gerekir [1]. Av olarak cırcır böceğini seçen sarı kanadlı «sphex» cırcır böceğinin, üç çift ayağını harekete getiren üç merkeze sahip olduğunu bilir, yahut da, hiç olmazsa, biliyormuş gibi hareket eder. Bunun için avını ilkönce boynu altından, sonra sırtından ve nihayet karnının başladığı yerden sokar [2]. «Ammophile» denilen bir nevi böcek de avı olan tırtılın dokuz sinir merkezine sırtısıra dokuz iğne batırır ve nihayet başından yakalar, öldürmez, sadece kötürümleştirecek kadar çiğner [3]. Buradaki içgüdünün genel esası «öldürmeden kötürümleştirmek zorunluğu» dur; içgüdünün çeşitleri de avlanılan böceklerin vücut yapılarına bağlıdır; çünkü ameliyatın daima mükemmel

[1] Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 3 üncü seri Paris, 1890 S. 1-69.

[2] Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 1 seri, 3 üncü basım. Paris, 1894, S. 94 ve aşağısı.

[3] Fabre, *Nouveaux souvenirs entomologiques*, Paris, 1882, S. 14 ve aşağısı.

olarak yapılması lâzımdır. Vakaa bu son yıllarda ammophile'in, tırtılları kötürümleştirecek yerde bazan öldürdüğü, bazan da ancak kötürümlüğe uğrattığı gösterilmiştir [1]. Fakat zekâ gibi içgüdü de yanılabilir ve onun gibi ferdî sapışlar gösterebilir; bundan «sphex» in bütün içgüdüsünün, iddia olunduğu gibi, hep şuurlu araştırmalarla kazanılmış bir meleke olduğu neticesi çıkmaz. Farz edelim ki bu hayvan nev'i, avlıyacağı böcekleri öldürmeyip sadece kötürümleştirmek için nerelerini sokmak ve başlarını nasıl çiğnemek lâzım geldiğini uzun zamanlar araştıra araştıra öğrenmeye muvaffak olmuş bulunsun, fakat bu derece ölçülü ve usta bir bilginin verasetle muntazaman ve azar azar geçmiş olmasını nasıl farz edebiliriz? Eğer bugünkü deneylerimiz arasında bu tarzda söz götürmez tek bir veraset örneği varsa kazanılmış alışkanlık veya karakterlerin verasetine kimse itiraz etmez. Halbuki kazanılmış alışkanlıkların verasetle geçtikleri farz edilse bile eksik ve intizamsız bir tarzda oldukları görülmektedir.

Buradaki bütün güçlük bu sert kanadlı böceklerin bilgilerini zekânın tâbirleriyle ifade etmek istememizden geliyor. O halde ki böceklerin bilgilerini de, bütün zekâ bilgilerinde olduğu gibi, böcekleri dışarıdan tanıyan ve bunlara karşı özel, ve hayati hiçbir ilgisi olmıyan bir böcek âliminin bilgisine döndürüyoruz. Sanki böcek-

[1] Peckham, *Wasps, solitary and social,* Westminster, 1905. S. 28 ve aşağısı.

ler de avladıkları böceklerin sinir merkezlerini böcek âlimleri gibi öğrenmiş, hiç olmazsa batırdıkları iğneler sonucunda hâsıl olan durumlara bakarak bunları pratik bir surette kazanmışlardır. Fakat böyle düşünmeyip de böceklerle avları arasında, söz yerindeyse, bunların yaralanabilir olduklarını öğreten bir *sempati* (kelimenin iştikak mânasiyle) farz olunursa iş değişir. Çünkü sempatinin artık dıştan gelecek bir idrake ihtiyacı kalmaz, böceklerle avlarının karşılaşmaları sonucunda doğan iki faaliyet olabilir; daha doğrusu sempati onlar arasındaki münasebeti somut olarak ifade eder. İlmî bir teori ise bu tarzda elbette düşünemez. Organikleşmeden evvel fiili, idrak ve bilgiden önce sempatiyi koyamaz, koymaması da lâzımdır. Yalnız bir daha söyliyelim, bu meselede ya felsefenin anlıyacağı bir şey yoktur, yahut da ilmin rolü bittiği yerde felsefenin rolü başlıyacaktır.

İçgüdü, ilmin anladığı gibi, ister «bileşik bir refleks», veya şuurla kazanılmış ve makineleşmiş bir alışkanlık, ister ıstıfa ile kazanılmış ve verasetle kökleşmiş faydalı küçük tesadüflerin bir toplamı gibi görülsün, bunların hepsinde içgüdüyü de zekâmız gibi şuurlu hareketlere, yahut parça parça kurulmuş mekanizmalara döndürmek iddiası vardır. İlmin burada ödevini yaptığını teslim ediyorum. Konunun hakiki bir analizi olmayınca ilim onu ister istemez zekâ tâbirlerine çevirecek, bize de ancak bu çevirmeyi verecektir. Fakat nasıl söylemiyeyim ki meseleye

başka bir açıdan bakmaya felsefeyi davet eden ilmin kendisi olmuştur. Eğer biyolojimiz hâlâ Aristo'da olduğu gibi kalsaydı, canlı hayvanlar serisi tek bir yol üzerinde ilerlemiş bulûnsalardı, hayatın da tamamiyle zekâya doğru tekâmül ettiği ve ona varmak için duyarlık ve içgüdüden geçtiği gösterilseydi, insandan önce beliren ve neticede daha aşağı olan hayat belirtilerine dönmekte ve hepsini oldukları gibi zekâ kadroları içinde saymakta haklı olurduk. Lâkin biyolojinin en açık verimlerinden biri, tekâmülün biribirlerinden uzaklaşan yollar üzerinde olduğunu göstermek olmuştur. Buna göre zekâ ve içgüdü, sâf denilecek şekilleri ile ancak bu iki başlıca yolun sonlarında görülmüştür. Böyle olunca içgüdüyü zekâ unsurlarına döndürmeye ve zekâ tâbirlerine çevirmeye hakkımız olabilir mi? Hayatın tekâmülünde sadece zekâyı görmek ve tekâmülün yalnız zekâya doğru gittiğini düşünmek Aristo'nun tabiat teorisine dönmek olmaz mı? Nasıl oluyor da bu görülmüyor? Vakaa içgüdünün önünde, derinliğine varılamaz bir sır karşısında kalındığı gibi, hayrette kalmaktansa Aristo'ya dönmek elbet daha iyidir. Yalnız içgüdü, zekâ alanında olmamakla beraber ruhun sınırları dışında değildir. Nitekim içgüdüyle hareket eden bir böceğin şuurunda geçmesi icabeden duyguyu düşüncesiz bütün duygularımızda, sempati ve antipatilerimizde çok daha müphem ve aynı zamanda çok daha şuurlu olarak kendi nefsimizde duyuyoruz. Kaynağında

iç içe olan içgüdü ile zekâyı sonuna kadar geliştirmek için birbirlerinden ayırarak uzaklaştıran tekâmül olmuştur. Daha açık söyliyelim: zekâ, her şeyden önce mekânın bir noktasını diğer bir noktasına, bir şeyi diğer bir şeye nispet eder; her şeyi anlamak da ister, fakat her şeyin dışında kaldığı için derin sebebi değil, ancak kalbur üstü kalan serpintileri görür. Bir tırtılın sinir sistemini olduran kuvvet ne olursa olsun biz buna gözlerimiz ve zekâmızla erişemiyor; sinirler ve sinir merkezlerinin sadece dış büyümelerini görüyoruz. Böylece onların dıştan olan bütün sonuçlarına eriştiğimiz de muhakkaktır. Halbuki Sphex bu dış sonuçlardan ancak ilgilendiklerini biliyor, ve hiç olmazsa bilgi sürecinden büsbütün başka bir tarzda ve içten seziş denebilecek bir sezgi (tasarlanmış bir sezgi olmaktan ziyade yaşanmış bir sezgi) ile içten biliyor.

İçgüdü hakkında mevcut olan ilmî teorilerin içgüdü'yü «şuursuzlaşmış bir zekâ» ya veya sâf bir mekanizmaya döndürmek husundaki tereddütleri dikkat edilecek bir vakıadır [1]. Dikkat edilirse görülür ki bu iki açıklama sisteminden her biri diğerini tenkidde muzafferdir; birinci teori, içgüdünün sâf bir refleksten ibaret olmadığını

[1] Yeni çalışmalar arasında bilhassa bakın: Bethe, *Dürfen Wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben? (Arch, f. d. ges Physiologio,* 1895*)*, ve Forel, *Un aperçu de physiologie comparée* (*Année psychologique,* 1895).

söylediği zaman ne kadar haklı ise, ikinci teori de zekâdan ve hattâ şuursuzlaşmış bir zekâdan başka bir şey olduğunu söylediği zaman o kadar haklıdır. Bir cihetten aynı derecede kabul olunabilen ve fakat diğer cihetlerden konularına aynı derecede yatmıyan bu teoriler birer sembolizmden başka ne olabilirler? O halde meselenin metafizik ve somut bir açıklanması artık zekâ yönünde değil, sempati yönünde aranmak gerekir.

İçgüdü, sempatidir. Eğer bu sempati, konusunu darlıktan kurtararak genişletebilse ve kendi üzerine katlanarak düşünebilseydi, gelişmiş ve kendine sahip olmuş zekânın maddeye nüfuz etmesi gibi, o da hayata nüfuz edecekti. Halbuki zekâ, cansız maddeye, içgüdü hayata dönmüş olmak gibi biribirlerine zıt iki yöne koyulmuşlar: buna göre zekâ, kendi eseri olan ilim vasıtasiyle fizik ameliyelerin sırrını gitgide daha mükemmel bir surette keşfe bakacak; hayattan verebildiği ise onun ancak hareketsiz tâbirlerle olan bir tercümesinden ibaret kalacaktır. Zaten bundan fazlasını vermek iddiasında da değildir. Hayatın içine girecek yerde kendine çekerek sadece etrafında döner, hep dıştan olmak üzere, elinden geldiği kadar görüşler almağa bakar. Fakat sezgi *(intuition)* ye bizi hayatın içine götürecek, yani hasbileşmiş, şuurlaşmış, konusunu düşünebilecek ve sınırsızca genişletebilecek bir hale gelen bir içgüdü olabilecektir.

Bu cinsten bir ceht imkânsız değildir, çünkü normal idrakimiz yanında görülen estetik idrak böyle bir cehdin insanda mevcut olduğunu gösteriyor. Gözümüz canlı varlığın karakterlerini organikleşmiş bir halde değil, birbirleri üzerine katılmış bir halde görüyor; hayatın olguları arasından geçen ve bunları birbirlerine bağlıyarak mânalandıran basit hareket, yani hayat hamlesi gözlerimizden kaçıyor. Halbuki mekânın araya soktuğu havaleyi kaldırarak konusunun içine, bir nevi sempati ile girmesini bilen sanat adamı işte bu hamleyi yakalamak istiyor. Vakaa estetik sezgi de dıştan gelen idrak gibi ancak ferdî olgulara erişir. Şu kadar var ki sanatın tuttuğu yönde giderek bütün hayatı kendine konu yapacak ve bu konuyu, fizik âleminin bütün madde âlemini kendine konu yapması gibi, dıştan gelen bir idrak ile elde edilen ferdî vakıaları genel kanunlara kadar çıkartacak bir araştırma tasarlanamaz bir şey değildir. Yalnız bu tarzda bir felsefe ilmin kendi konusundan elde ettiği bilgilerle kıyas edilebilecek bir bilgiyi her halde kazanamıyacak. Çünkü tasarladığımız bu içgüdü genişleyip sâf bir sezgi haline gelse bile zekâmızın aydınlık nüve *(noyau)* si onun etrafında yine kalacak, içgüdü bunun etrafında ancak müphem bir bulutçuk *(nébulosité)* teşkil edecektir. Fakat hayat hakkında asıl bilgi denebilecek bir bilginin zekâda bulunmaması dolayısiyle sezgi, zekânın bu husustaki eksikliklerini ve bunları tamamlıyacak vasıtaları olsun yakalatabilecek-

tir. Vakaa zihin kadrolarının hayata tatbik edilemiyeceğini göstermek için bir yandan zekânın mekanizmasını kullanacaksa da diğer yandan, zihnî kadroların yerine konulması gereken şeyin, hiç olmazsa müphem bir duygusunu kendi çalışması sayesinde bu sezgi, telkin edecek; böylece hayatın ne birçok, ne de bir tek zihin kategorisine tamamiyle giremiyeceğini, ve bundan başka ne mekanik kozalitenin, ne de finalitenin hayat sürecine yetecek kadar tercüman olmıyacağını zekâya tanıtabilecek; bundan sonra da bizimle geri kalan canlılar arasında kuracağı sempati münasebetleriyle genişliyecek şuur sayesinde bizi hayatın kendi alanı olan karşılıklı hulûle, sürekli ve sonsuz yaratmaya götürecek. Böylelikle zekâyı geçecekse de onu bu noktaya çıkartacak hamle yine zekâdan gelecektir. Zekâ olmasa sezgi, içgüdü şeklinde ve kendisini pratik olarak ilgilendiren şeylere bağlı ve hareketler halinde haricîleşmiş bir halde kalacaktır.

Bilgi teorisinin zekâ ve sezgi melekelerini nasıl düşünmesi lâzım geldiğini ve bunların biribirlerinden aydın bir surette yetecek kadar ayrılmış olmaması yüzünden birtakım fikir hayaletleriyle bunların sürüklediği içinden çıkılmaz meselelere nasıl düşüldüğünü az ilerde göstermeğe çalışacak, ve göreceğiz ki bu açıdan bakılan bilgi meselesi bir metafizik meselesidir, ve her ikisi de tecrübeden çıkmaktadır. Zekâ eğer hakikaten maddeye, sezgi de hayata tahsis edilmiş ise konularının özü alınmak için bir yan-

dan biribirlerinden istifade etmeleri lâzım gelecek, ve binnetice metafizik de bilgi teorisine bağlı kalacaktır. Fakat bir yandan da şuur hakikaten sezgi ve zekâya bölünmüş ise bu hal onun hem maddeye tatbik olunması, hem de hayatın akışını takibetmesi zorunluğundan ilerigelmiş olacaktır. Şuurun böylece çifteleşmesi realitenin iki şekilde olmasından gelecek, bilgi teorisi de yine metafiziğe asılı kalmaya mecbur olacaktır. Hakikaten de bu iki araştırmadan her biri diğerine götürür; öyle ki âdeta bir daire yapar, ve bu dairenin merkezi ancak tekâmülün ampirik bir incelenmesi olabilir. Nitekim şuurun madde arkasından koştuğuna, kendini maddede kaybedip tekrar maddede bulduğuna, parçalanıp yeniden toplandığına bakmakladır ki bu iki tâbirin zıtlığı ve belki de müşterek kaynakları hakkında bir fikir edinilebilir. Fakat bir yandan da bu iki unsurun zıtlığına ve kaynaklarının birliğine dayanarak tekâmülün mânası daha iyi aydınlanmış olacağı şüphesizdir.

Üçüncü bölümün konusu işte bu olacaktır. Yalnız buraya kadar gözden geçirdiğimiz olgular bile hayatı, ya şuura veya ona benziyen bir şeye bağlamak fikrini telkin etmektedir.

Yukarda demiştik ki şuur, bütün hayvanlar âleminde canlı varlığın seçme kabiliyetiyle mütenasip oluyor. Seçme kabiliyeti, fiili kuşatan kuvve halindeki fiiller *(les virtualitês)* bölgesini aydınlatır, olan şey ile olabilecek şeyler arasındaki açıklığı ölçer. Seçme kabiliyetine dışardan bakı-

lırsa fiilin sadece bir yardımcısı, ve onun yaktığı bir ışık, hakiki fiilin mümkün fiillere sürtülmesinden çıkan geçici bir kıvılcım gibi görülebilir. Yalnız şuur bir netice olmayıp bir sebep olsaydı yine aynı şey olacaktı. Hattâ şuurun en ilkel hayvanlarda bile hükmen (*en droit*) geniş bir yer tuttuğu, fakat fiilen (*en fait*) âdeta bir mengene arasında sıkışmış olduğu farz olunabilir. O halde ki sinir merkezinin her gelişimi organizmaya daha çok fiiller arasında seçebilmek gücünü vermekle realiteyi kucaklıyabilecek bilkuvve fiilleri davet etmiş ve sonunda mengeneyi gevşeterek şuurun daha serbestçe geçmesine meydan vermiştir. Yalnız şuur, bu ikinci hipotezde de, birinci hipotezde olduğu gibi, fiilin pekâlâ bir aleti olacaktı; bununla beraber fiil, şuurun bir aletidir, demek daha doğru olur. Çünkü fiilin fiil ile zincirlenmesi ve fiilin fiili sürüklemesi hapsedilmiş şuur için serbest kalma imkânının tek vasıtasıdır. O halde bu iki hipotezden birini nasıl seçmeli? Birinci hipotez doğru ise şuur her anda beynin hallerine tekabül edecek, yani şuur halleri beynin hareketlerine tamamiyle karşılık olacak, sonunda psikolojik hallerle beyin halleri arasında kesin bir başbaşa giderlik *(le parallélisme)* olması icabedecektir. İkinci hipoteze doğru ise, beyin ile şuur arasında her ne kadar karşılıklı bir bağlılık ve dayanışma bulunacaksa da tam mânasiyle başbaşa giderlik olmıyacak; çünkü beyin ne kadar karmaşıklaşırsa organizmanın seçebileceği fiiller o nispette artacak, sonunda şuur,

kendisiyle birlikte vâkı olan beyin hallerini aşmağa mecbur olacaktır. Eğer köpeklerle insanların idrakleri aynı olsaydı gördükleri aynı manzara bunların beyinlerini ihtimal ki aynı tarzda değiştirecekti; fakat insanların şuurlarındaki hâtıralar, köpeklerin şuurlarındaki hâtıralardan büsbütün başka türlü olmak lâzım gelir. Çünkü köpeğin şuurundaki hâtıralar idrake esirdirler; köpek, aynı manzaraya şahit olmadan bu manzaranın hâtırasını şuurunda istediği vakit uyandıramaz. Köpekte hâtıraların uyanması ancak tanıma suretiyle belirir. Bu itibarla köpeğin hâtıraları *düşünülebilir* hâtıralar olmaktan ziyade *tanınır* hâtıralarıdır. Kendi kendine uyanmıyan bu hâtıralara ancak tazelenmiş idrakler diyebiliriz. İnsan ise bilâkis hâtıralarını istediği gibi ve dilediği zamanda uyandırabilir, bunun için eski bir idrakin tazelenmesini beklemeye mecbur değildir, geçmiş hayatını tanımakla da kalmıyarak onu istediği gibi tasarlar ve hattâ hayal kurar. Bu hâtıraların beyinde yaptığı değişiklikler ise her iki tarafta aynıdır; aradaki psikolojik farkın sebebi iki beyin mekanizması arasındaki şu veya bu teferruat farkında değil, toptan alınan iki beyin arasındaki farkta olabilir. Köpek beyninden daha karmaşık olan insan beyni daha çok mekanizmaları birbirlerine çatıştırmış olduğundan şuur için bunların baskısından kurtularak istiklâle erişmesi mümkündür. Olguların hakikaten de bu tarzda olduğunu, bu hipotezlerden birini seçmek icabederse ikincisini almak

lâzım geldiğini bundan önceki bir eserimizde ispat etmeğe çalışmış, ve bunun için de şuur olaylariyle beyin olaylarinının münasebetlerini en iyi belli eden normal ve marazi tanıma vakıalarından bilhassa afazi (*aphasie*) leri incelemiştik [1]. İstenirse bu noktayı muhakeme ile de keşfetmek mümkündür. Nitekim beyin halleriyle şuur halleri arasında tam bir muadillik olduğunu iddia eden hipotezin çelişik bir konut (*postulat*) a, birbirleriyle uzlaşamaz iki sembolizmin kaypaklıklarına dayandığını muhakeme (*raisonnement*) ile de göstermiştik [2].

Bu cihetten bakılınca hayatın tekâmülü henüz hakiki bir fikir halinde ifade edilememekle beraber daha açık bir mâna alır ki o halde bütün tekâmül maddeden sanki geniş bir şuur akışı geçmiş gibi vâkı olmakta ve yine bütün tekâmül, şuurda görüldüğü gibi, biribirlerine hulûl eden bir kuvveler (*virtualité*) çokluğu ile yüklü bulunmaktadır. Yine bu tekâmülüdür ki maddeyi organikleşmeğe sürüklemiş, fakat bu yüzden de hareketi hem son derece ağırlaşmış, hem de o nispette parçalanmaya uğramıştır. Kanadlanmak için kozasında hapsolan ipek böceği gibi şuur da bir yandan hakikaten uyuşmak zorunda kalırken diğer yandan taşıdığı temayüllerin çokluğu tasavvurlar halinde şuurlaşmaktan ziyade hareketler halinde *haricîleşerek* biribirlerinden

[1] *Matière et Mémoire*, bölüm II ve III.

[2] *Le paralogisme psycho-physiologique (Revue de métaphysique*, novembre 1904*)*.

uzaklaşan canlı varlık serilerine dağılmıştır. Tekâmülün bu gidişinde birtakım canlılar gittikçe derinleşen uykulara dalmış,diğer birtakım canlılar da gittikçe daha çok uyanmışlar, hattâ öncekilerin uyuşuklukları bunların uyanmalarına yaramıştır. Yalnız uyanma, muhtelif iki tarzda olabilirdi. Hakikaten de hayát, yani maddenin içinden geçen şuur, dikkatini ya kendi hareketine veya içinden geçtiği maddeye dikmiş, böylece hem sezgi, hem zekâ yönüne çevrilmiştir. Sezgi, ilk bakışta, zekâya çok müreccah görünür, çünkü hayat ve şuur burada kendi evlerindedir. Fakat canlı varlıkların tekâmül manzaraları hayat ve şuurun çok uzaklara gidemediğini gösteriyor. Şuur, ilk zamanlar sezgi cihetinden kendi zarfiyle o derece sıkıştırılmıştı ki onu içgüdü halinde daraltmağa, yani hayattan ancak kendisini ilgilendiren pek küçük bir kısmı kavramaya mecbur kalmıştı. Hattâ bunu bile gölgede, hemen hiç görmeden sadece dokunmayla yapmıştı. Ufkun bu cihetten birdenbire kapanması üzerine şuur, aksine, zekâlaşmak, yani önce madde üzerine katlanmakla kendi evinden çıkmış gibi görünür; fakat böylelikle dış şeylere intıbak ederek bunlar arasında dolanmaya, önüne dikilen engelleri kaldırmağa, alanını alabildiğine genişletmeğe muvaffak olmuştur. Bir defa serbest kaldıktan sonra artık kendi içine de katlanabildiği gibi burada hâlâ uyumakta olan kuvveler (*virtualités*) ini de uyandırabilir.

Şuur işte bu bakımdan yalnız tekâmülü harekete getiren bir prensip gibi görünmekle kal-

maz; şuurlu varlıklar arasında insanın imtiyazlı bir yer aldığını da gösterir. Hayvanlarla insanlar arasındaki fark da artık bir derece farkı olmaz, bir mahiyet farkı olur. Önümüzdeki bölümde bu neticenin çıkmasını bekliyerek şimdilik yukardaki analizlerimizin bu farkı nasıl telkin ettiklerini gösterelim.

Yukarda, icat olunmuş bir şeyin sonuçlariyle icadın kendisi arasında görülen büyük nispetsizliğin dikkate değer bir olgu olduğunu söylemiştik. Maddeye göre yuğrulmuş ve ilkönce yapma aletler vücuda getirmeğe bakmış olan zekâ bu aletleri acaba sadece yapmış olmak için mi yapıyor, yoksa elinde olmıyarak ve hattâ haberi olmadan başka bir şey mi takibediyordu? Yapma bir şey vücuda getirmek, maddeyi şekillendirmek, eğip bükmek, ve nihayet istenildiği gibi hâkim olunacak bir alete kalbetmek demektir. İnsanlığın istifadesi de icat olunan şeyin maddi neticesinden ziyade bununla sağlanacak olan hâkimiyettedir. Eğer bu icatlardan doğrudan doğruya faydalanıyor — ki bunu zeki bir hayvan da yapabilir — ve hattâ icatçılar da ancak kendi istifadelerini düşünüyor olsalar bile icatların her tarafta uyandırabileceği yeni fikirlerle yeni duygulara nispetle bu istifadeler çok ehemmiyetsiz kalır; o halde ki icatların asıl sonucu sanki bizi kendimizin üstüne yükseltmek ve böylece ufkumuzu genişletmektir. Burada netice ile sebep arasındaki büyük nispetsizliğe bakarsak bu sebebi kendi neticesinin *doğurucusu* gibi

saymak güç olur. Vakaa bu sebep o neticeye yönünü göstererek onu *boşaltıyor.* Nihayet her şey zekânın maddeye el atmasının başlıca amacı maddenin engel olduğu *hayat hamlesine sanki yol açmak ve bu hamlenin yolunda devam etmesini sağlamaktır* gibi görünüyor.

İnsan beyni ile hayvan beyni karşılaştırıldığı zaman da aynı intıba alınır. Bunların arasındaki fark, ilkönce bir hacım ve karmaşıklık farkı gibi görünür. Fakat işleyiş ve verimlerine bakılırsa arada bambaşka bir fark olmak icabeder. Hayvan beyninin kurabildiği mekanizma, yani iradesiyle kazandığı alışkanlıklar bu mekanizmalarda toplanmış alışkanlıkların hareketlerini tekrarlamaktan başka bir sonuç vermez. İnsanda ise hareki alışkanlıklar hayvanların alışkanlıklariyle kıyas edilmiyecek ikinci bir sonuç verebilir; o halde ki diğer hareki alışkanlıkları hükümden düşürerek otomatizme hâkim olmak suretiyle şuuru serbest bırakabilir. Dil merkezlerinin insan beyninde tuttuğu yerin ne kadar geniş olduğunu biliyoruz. Kelimelere tekabül eden beyin mekanizmalarının diğer mekanizmalarla, veya birbirleriyle çatışmak gibi bir özellikleri vardır. İşe gömülmüş ve işe sürüklenmiş olan şuur ancak bu çatışmalar esnasında kendine sahip olarak serbestleşir [1].

---

[1] Yukarda adı geçen geolog N. S. Shaler'in pek güzel dediği gibi «insana vardığımız zaman ruhun bedene olan eski bağlılığının kalkmış olduğunu buluyor gibiyiz, aynı zamanda zihnî kısımlar da fevkalâde bir sü-

O halde hayvan beyni ile insan beyni arasındaki fark, sathi bir incelemenin sandığından çok daha derin olmak lâzımdır. Bu fark, dikkati tamamiyle esir eden bir makine ile dikkati serbest bırakabilen bir makine arasındaki fark gibidir. Newcomen'in tasarladığı ilk buhar makinesi, bir taraftan buharı silindire gönderen, bir taraftan da yoğunlaşan soğuk suları dışarıya atacak muslukları idare etmeğe bakan iki kimsenin munhasıran bunlarla uğraşmasını icabettiriyordu. Bu işte kullanılan ve canına tak eden bir çocuk günün birinde muslukların manivelâlarını makinenin nâzımına kordonlarla bağlamağı aklettikten sonra buhar makinesi o günden beri musluklarını kendi kendine açıp kapıyan, yalnız başına işliyen bir makine olmuştur. Şimdi bu ikinci makinenin yapısı ile birincinin yapısını karşılaştıracak bugünkü bir müşahit önce muslukları gözetmekle uğraşan iki çocuğu düşünmezse bu iki makine arasında yalnız bir karmaşıklık farkı görecektir. Sadece makinelere bakılırsa görülebilecek olan da hakikaten budur. Fakat bir de çocuklara bir göz atılırsa bunlardan birinin bütün dikkatini musluklara dikmiş olduğu, diğerinin istediği gibi eğlenmekte serbest kalmış olduğu görülür; bu iki makine arasındaki derin fark da asıl buradadır. Birinci makine dikkati esir eden, ikincisi ona serbeslik veren bir

ratle gelişmiş bulunuyor, fakat bedenin yapısı aslında ne ise yine öyle kalmıştır. (Shaler, *The interpretation of nature,* Boston, 1899, S. 187).

makinedir. Hayvan beyni ile insan beyni arasındaki fark da bu cinsten bir farktır.

Kısası şu ki, finalite tâbirleri ile ifade edilmek istenilirse, şuur, kölelikten kurtulmak için organizmayı, birbirlerini tamamlıyan hayvan ve nebatlara ayırmak zorunda kaldıktan sonra kendine içgüdü ile zekâ yönünde bir mahreç aramış: yalnız bu mahreci içgüdü yolunda bulmamış, zekâ yolunda da ancak hayvandan insana âni bir sıçrayış yapmakla sağlamıştır demek lâzım gelir. O suretle ki, hayatın bütün organikleşme ve tekâmülünün hikmeti, bu son analize göre, insanda toplanıyor. Yalnız bu da sadece bir söz temsilidir. Hakikatte bir var olma akışı, bir de ona zıt bir akış var; hayatın bütün tekâmülü buradan geliyor. Şimdi bu iki akışın zıtlığını daha yakından takibetmek lâzımdır. Belki de bu sayede onlara müşterek bir kaynak bulabileceğiz. Yine bu sayede metafiziğin en karanlık yerlerine gireceğiz. Yalnız tutacağımız iki yön bir yandan zekâda, bir yandan içgüdü ve sezgide meydana çıktığından yolumuzu kaybetmekten korkmuyoruz. Hayatın tekâmülü manzarası bize birbirlerini gerektiren bir bilgi görüşü, aynı zamanda bir metafizik telkin ediyor. Bu metafizik ve bu tenkid bir defa meydana çıktıktan sonra, sırası geldikçe, hayatın olanca tekâmülü üzerine herhalde bir ışık salabileceklerdir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAYATIN MÂNASI, TABİATIN DÜZENİ, ZEKÂNIN ŞEKLİ

Birinci bölümde cansızla canlı arasında bir ayrılık sınırı çizmiş, aynı zamanda maddenin cisimlere ayrılmasının duyularımızla zekâmıza nispetle olduğunu söyledikten sonra parçalanmamış bir bütün olarak göz önüne alınan madde bir «nesne = objet» olmaktan ziyade bir seyyale *(flux)* olmalıdır demiş, bunları söylemekle de cansızları canlılara yaklaştıracak yollar aramıştık.

İkinci bölümde zekâ ile içgüdü arasında da aynı zıtlık olduğunu göstermiş, içgüdünün hayat gereklerine uyduğunu, zekânın ham maddenin görünen şekillerine göre kalıplaştığını söylemiş, içgüdü ile zekânın hep bir kaynaktan gelerek birbirlerinden burada ayrıldıklarını ilâve etmiştik, bundan sonra evrensel hayat kadar yaygın olması gereken bu kaynağa, daha iyi bir tâbir bulamadığımız için, Genel Şuur denebileceğini söylemiş, bunları söylemekle de zekâyı kuşatan bu Şuur'dan hareketle onun nasıl doğduğunu göstermek imkânı olduğunu sezdirmek istemiştik.

Öyleyse zekânın doğuşunu gösterirken aynı zamanda cisimlerin doğuşunu da göstermeyi denemek zamanı gelmiş olacaktır, eğer zekâmızın

büyük çizgileri madde üzerindeki işlemelerimizin genel şeklini gösteriyor ve maddenin teferruatı bu işlemelerin icaplarına göre şekilleniyorsa, birbirlerine açıkça bağlı iki teşebbüs karşısında bulunuyoruz demektir. Bu takdirde zekâlaşma (*intellectualité*) ile maddileşme (*matérialité*) karşılıklı uymalarla bu teferruatta teşekkül etmiş, her ikisi de daha geniş, daha yüksek bir mevcudiyet şeklinden çıkmış olacaklar. Bu çıkışın görülmesi için de onları çıktıkları yere kadar götürmek lâzım gelecektir.

İlk bakışta metafizikçilerin en cesaretli spekülâsyonlarını aşıyor gibi görünen böyle bir teşebbüs, herhalde psikolojiden daha ileri, kozmogonilerden daha ileri, gelenekçi metafizikten daha ileri gitmeyi iddia edecektir; çünkü psikoloji olsun, kozmogoni ve metafizik olsun, bunların hepsi, zekânın madde ve suretiyle doğuş ve oluşunu gösterecekleri yerde esasını bilinir saymakla işe başlamaktadırlar. Halbuki, ilerde görüleceği gibi, benim buradaki teşebbüsüm çok daha sadedir, yalnız her şeyden önce bu teşebbüsümün diğer teşebbüslerden nerelerde ayrıldığını söylemeliyim.

Psikolojiden başlıyarak diyeceğim ki zekânın hayvan silsilesindeki gelişme dereceleri takibedilmek suretiyle doğuş ve oluşu *meydana çıkartılıyor* denirse buna inanmamak lâzımdır. Çünkü mukayeseli psikoloji bize ancak şunu gösteriyor: bir hayvan ne kadar zeki ise eşyadan faydalanan aksiyonları üzerindeki düşünmeleri o nispette artıyor ve böylece insana kadar ge-

liniyor. Fakat hayvanların aksiyonları da insan aksiyonlarının başlıca yollarını kendiliklerinden kabul etmiş, onlar da madde âleminde bizim gibi aynı genel yönler ayırmış, yalnız birbirlerine aynı münasebetlerle bağlı şeyler üzerinde bizim gibi tam mânasiyle kavramlar yapamamış, fakat bir kavram havası içinde hareket eder olmuşlardır. *Hem* de yaptıkları işler ve aldıkları durumlarla her an pek dolu oldukları için, bunların tesiriyle dış âleme kapılarak kendi dışlarına çıkmış ve dolayısiyle tasarılarını düşünmekten ziyade yapar olmuş, hiç değilse insan zekâsının şemasını daha önceden kabataslak göstermeğe başlamışlardır [1]. İnsan zekâsını hayvan zekâsiyle açıklamaya kalkışmak ise bir insanlık embryon'unu insan çapında anlatmağa yeltenmekten başka bir şey değildir. Bunu yapmakla muayyen bir yönün gitgide zekileşen varlıklar tarafından gittikçe daha uzaklara doğru nasıl takibedilmiş olduğu gösteriliyor. Fakat mademki yön ortaya konuyor, zekâ da peşinden biliniyormuş gibi alınıyor.

Madde için de aynı şey yapılıyor, nitekim Spencer'in kozmogonisinde madde, peşinden biliniyormuş gibi alınıyor. Hattâ kanunlara itaat ettiği, eşyanın eşyaya, olguların olgulara değişmez münasebetlerle bağlı oldukları, bu münasebet ve kanunları anlıyan şuurun da böylece tabiatın genel şeklini kabul etmek suretiyle zekâ halinde

[1] Bu noktayı «Madde ve Hâfıza» adlı eserimizde geliştirmiştik. Bölüm II ve III. Bilhassa 78 - 80 ve 169-186 ıncı sahifeler.

taayyün etmiş olduğu gösteriliyor. Fakat eşya ve olgular vaz'edildikten sonra zekânın da farz edildiğini görmemek kabil midir? Maddenin esası hakkında *a priori* her türlü hipotez bir tarafa bırakılırsa bir cismin maddîliğinin ona dokunduğumuz noktada bitmediği meydandadır. Madde, tesirini duyurduğu her yerde mevcuttur. Misal olarak maddenin sadece çekim kuvvetini alalım; bu kuvvet, güneşe, yıldızlara, belki de bütün kâinata tesir ediyor. Fizik ilerledikçe de cisimlerde tasarlanan ferdîliklerden eser kalmıyor, hattâ ilim muhayyilesinin analizle ayırmış olduğu zerrelerin mevcut olmadıkları, cisim ve cisimciklerin evrensel karşılıklı tesirler içinde kaybolmağa doğru gittikleri görülüyor. İdraklerimiz de bize eşyanın kendisinden ziyade bunlar üzerinde yapmamız mümkün olan tesirlerin tasvirini veriyor. Nitekim eşyada bulduğumuz şekiller bile sadece erişip değiştirebildiğimiz kısımları gösteriyor. Madde üzerinde çizilmiş olduğunu gördüğümüz çizgiler, üzerlerinde gidip gelmeğe çağrıldığımız yollardır. Şekillerle yollar, şuurun madde üzerine tesirleri hazırlandıkça, daha kısası, zekâ teşekkül ettikçe belirmişlerdir. Başka bir plânda teşekkül etmiş yumuşakçalar veya böcek gibi hayvanların maddeyi bizim gibi ve bizim gördüğümüz şekillerde idrak etmeleri şüphelidir. Hattâ maddeyi cisimlere ayırmaları bile zorunlu değildir. Çünkü içgüdülerinin gösterdiği şeyleri takibetmeleri için mevcutları bizim gibi şeyler halinde görmeğe ihtiyaçları

yoktur: sadece *hassaları* ayırmaları kâfidir. Zekâ ise en basit şeklinde bile içgüdünün tersine olarak maddenin madde üzerine tesir etmesini gözetir. Eğer madde herhangi bir cihetten tesir almak veya tesire uğramak gibi bir bölünmeye, yahut daha basit olarak aynı zamanda bulunan ve ayrı kalabilen parçalara ayrılmağa elverişli olursa zekâ hemen o tarafa dönüyor. Maddeyi bölmeye uğraştıkça da birbirlerine katılan uzamlar şeklinde mekânda ve mekânlaşmağa sarkmış bir halde görüyor. Fakat buna rağmen maddenin parçaları yine karşılıklı bir beraberlik ve tesir halindedirler. Böylece ruhu, zekâ halinde yahut birbirlerinden ayrı kavramlar halinde taayyün ettiren hareket, maddeyi de birbirlerinden açıkça ayrı şeyler halinde parçalanmaya götürüyor, ve böylece *şuur zekâlaştığı nispette madde de nihayet mekânlaşıyor.* Demek oluyor ki tekâmülcü felsefe, aksiyonumuzun takibedeceği yollara göre mekânda bölünerek birbirlerinden ayrılmış bir madde tasarladığı anda, doğuşunu göstermiş olduğunu iddia ettiği zekâyı da olmuş bitmiş, bilinen bir şey gibi alıyor.

Metafizik de böyle yapıyor, yalnız düşüncenin kategorilerini *a priori* olarak akılla çıkarttığı zaman bunu hem daha ince hem de daha şuurlu yapıyor. O halde ki özü çıkıncıya kadar sıkılan zekânın burada boş sanılabilecek kadar yavan, basit bir prensipe oturtulduğu görülüyor, sonra da bu prensipten ona zihnen konmuş olan şey çıkarılıyor. Böylelikle zekânın kendi kendisine

olan bağlılığı gösterilerek tarifi yapılıyor, formülü veriliyor, fakat doğuşu asla gösterilmiş olmuyor. Fichte'nin bu husustaki telâkkisi Spencer'inkinden daha hakiki, eşyanın gerçek düzenine daha saygılı olmakla beraber bizi daha ileriye götürmüş değildir. Çünkü zekâyı dürülmüş, yoğunlaşmış haliyle alıyor, sonra da dış realiteler halinde yayıyor. Spencer ise önce dış realitelerden hareket ediyor, sonra da bu realiteleri zekâ halinde tekrar yoğunlaştırıyor. Fakat ikisinde de bilinir sayılmak, yahut da dürülmüş veya yayılmış olarak , gösterilmek, doğrudan doğruya bir görme ile olduğu gibi yakalanmış olmak, yahut bir aynada aksediyormuş gibi tabiata aksetmiş olarak görünmek lâzım geliyor.

Filozoflardan çoğunun bu noktada uzlaşmaları tabiatın birliğini tasdik etmelerinden, daha doğrusu bu birliği soyut ve geometrik olarak tasarlamalarından geliyor. Bu filozoflar organikleşmiş ile organikleşmemiş arasında da bir kesinti görmüyor, görmek de istemiyorlar. Yalnız bir kısmı maddeden hareket ediyor, sonra da maddeyi kendi cinsinde karmaşıklaştırmak suretiyle canlının vücuda getirileceğini iddia ediyor; bir kısmı da ortaya önce hayatı koyduktan sonra ustaca bir *inişle* maddeye doğru gidiyor; fakat iki taraf da tabiatta sadece derece farkı görüyor, şu farkla ki birinci hipotezde karmaşıklık derecesi, ikincisinde şiddet derecesi kabul ediliyor; bu prensip bir kere kabul edildikten sonra da zekâ reel âlem kadar genişliyor, çünkü eşyada

geometrik olarak ne varsa insan zekâsı hepsini söz götürmez bir surette tamamiyle alabilecek, gerisi, daha doğrusu bütün geri kalanlar aynı derecede anlaşılır ve anlar olacaklardır. Hakiki sistemlerin çoğunda işte bu postulat görülüyor. Yukarda tesadüfle yan yana gelen iki adın, Fichte ile Spencer'in aralarında hiçbir temas ve müşterek ölçü yokmuş gibi görünen doktrinlerini birbirleriyle karşılaştırırsanız buna siz de kolayca kanaat getireceksiniz.

O halde felsefi spekülâsyonların temelinde tabiatın bir olduğu ve zekâda tabiatı tamamiyle kucaklamak fonksiyonu bulunduğu tarzında (birbirlerine bağlı ve tamamlayıcı) iki kanaat bulunuyor. Bu kanaatlerde bilmek gücü de tecrübenin topuna şâmil farz edilmiş olduğu için zekâyı doğurtmak ve nasıl doğduğunu anlamak meselesinin artık sözü bile olmuyor. Ufku kucaklıyan göz gibi zekâ da biliniyormuş gibi alınıyor ve öylece kullanılıyor. Yalnız varılan sonucun değerinde ayrılıklar oluyor: bir tarafa göre zekânın bildiği, kavradığı şey realitenin kendisi, yani tam gerçek oluyor, diğer tarafta bir hayaletten ibaret kalıyor. Zekânın bildiği şey de ister hayalet, ister realite olsun, kavradığı yahut kavradığını sandığı şey, kavranabilir şeylerin hepsi oluyor.

Ferdî zekâ gücüne karşı felsefenin gösterdiği aşırı güven işte bu kanaatten geliyor. İster dogmatik yahut kritik olsun, ister mutlağı bildiğini iddia etsin, ister bilgimizin *relatif* olduğunu söylesin her felsefe, genel olarak, tek bir

feylesofun eseri oluyor, aynı zamanda bütünü bir ve toplu olarak görmekten ibaret kalıyor. Bunun için de olduğu gibi alınmak, yahut bırakılmak lâzım geliyor.

Halbuki bizim istediğimiz felsefe tamamlanıp olgunlaşmağa tek kabiliyeti olan daha mütevazı bir felsefedir. Tasarladığımız insan zekâsı da Eflâtun'un mağara teşbihiyle gösterdiği zekâ değildir. İnsan zekâsının fonksiyonu artık ne mağara duvarına akseden boş gölgelerin geçişlerini seyretmek, ne de arkaya dönerek göz kamaştırıcı güneşi görmektir. Zekânın yapacağı başka şeyler vardır. Çift süren öküzler gibi biz de ağır bir işe koşulmuşuzdur; kası ve oynaklarımızın zorlanmalarını, sürdüğümüz sabanın ağırlığını, toprağın katılığını duyuyor, hem çalışmak, hem de çalıştığını bilmek, realite ile temasa gelmek ve hattâ realiteyi yaşamak, yapılan işlerle açılan izleri bizi ilgilendirdikleri nispette yaşamak istiyoruz; insan zekâsının fonksiyonu da bunlar oluyor. Aynı zamanda bize çalışmak ve yaşamak gücünü veren lûtufkâr bir hayat seyyalesi içindeyiz. İçine gömüldüğümüz bu hayat ummanından daima bir şey teneffüs ediyor, varlığımızın, hiç olmazsa onu güden zekâmızın hayat ummanında bir nevi katılaşma ile teşekkül ettiğini duyuyoruz. Felsefe de ancak bütünde yeniden kaynaşmak için yapılan bir çabalama olabilir. Kaynağına kadar götürüldüğü takdirde zekâ da kendi oluşunu tersine olarak tekrar yaşıyacaktır. Yalnız bu teşebbüs artık birdenbire tamamlanacak gibi

değildir. Herhalde kollektif ve tedricî olacak, birbirlerini düzelten, birbirlerine katılan intıbaların karşılıklı alınıp verilmelerinden ibaret olacak ve nihayet insanlığı genişletmeğe ve kendi kendisini aşmağa erişen bir insanlığa varacaktır.

Yazık ki zihnin bu metoda karşı gelen son derecede köhne bir alışkanlığı vardır. Bu alışkanlık bize hemen çıkmaza varan kısır düşünceler telkin ederek diyor ki: zekâdan daha uzaklara gitmek iddiası boştur, bunu zekâdan başka ne ile yapacaksınız? Şuurda aydınlık olarak ne varsa hepsi de zekâ değil midir? Siz de onun içindesiniz, dışına çıkamazsınız, isterseniz zekânın ilerlemek kabiliyetinde olduğunu, ilerledikçe daha büyük birçok şeyleri gitgide daha aydın görebileceğini söyleyiniz. Fakat zekânın doğuşunu gösterdiğinizden bahsetmeyiniz, çünkü onu da zekânızla yapacaksınız.

Evet, bu itiraz akla tabiî olarak gelir. Fakat bu türlü muhakemelerle herhangi yeni bir alışkanlığın kazanılması imkânsızlığı da ispat olunabilir. Kaldı ki muhakeme bizi daima bilinenin çemberi içinde hapsediyor. Bu çemberi kırmak ancak işe girişmekle olur. Eğer ömrünüzde yüzen bir adam görmedinizse yüzmeyi imkânsız bulursunuz, çünkü yüzmeyi öğrenmek için su üzerinde durabilmekle işe başlamak ve dolayısiyle yüzmeyi daha önceden bilmek lâzım olduğunu söylersiniz. Halbuki bu muhakemelerle katı topraktan ömrünüz oldukça ayrılamaz, hiçbir zaman suya giremezsiniz. Fakat böyle düşünecek yerde hiç

korkmadan, kendinizi sıkmadan suya atılırsanız göreceksiniz ki suyun üzerinde önce çırpınaçak, şöyle böyle duracak, sonra da bu yeni muhite gitgide uymaya çabalıyarak nihayet yüzmeyi öğreneceksiniz. Bunun gibi zekâdan başka bir vasıta ile bilmeyi istemek, teorik olarak, saçma görünür; fakat tehlike açıkça göze alınırsa muhakemenin bağladığı, çözemediği düğümü belki işe atılma çözecektir.

Kaldı ki bizim meseleye karşı olan bakışımız kabul olunduğu nispette tehlikenin o kadar büyük olmadığı görülecektir. Yukarda göstermiştik ki zekâ, kendisinden çok daha geniş bir realiteden ayrılmış, aralarında açık hiçbir kesinti olmamıştır; kavramlarla olan düşüncenin etrafında onun kaynağını hatırlatan belirsiz bir kenar olduğunu da söylemiş, bundan başka zekâyı, bu kenar içinde yoğunlaşma yoliyle teşekkül etmiş katı bir çekirdeğe benzetmiştik. Bu çekirdek kendisini kuşatan seyyaleden tamamiyle ayrı ve bambaşka bir şey değildir. Çünkü her ikisi de aynı cevherden olmasalardı birbirleriyle kaynaşamazlardı. Yüzmek için suya ilk defa atılan adam sadece katı toprağın mukavemetini bilir. Eğer atıldığı yeni muhitin yumuşaklığına göre çırpınamazsa boğulacaktır. Boğulmaktan kurtulmak için yeni muhitte karşılaşacağı suyun katılığına uymaktan başka çare yoktur. Ondaki yumuşaklığa da ancak bu şartla uyulabilir. Alışılmış bir muhitten çıkarak yeni bir muhite atılmaya karar verecek düşüncemiz için de aynı şey söylenebilir.

O halde düşüncenin de aynı şeyi yapması, alıştığı muhitten çıkması lâzımdır. Çünkü kendi iktidarları içinde düşünmekten kopamıyan bir akıl bu iktidarları asla genişletemez. Halbuki genişleme bir kere olduktan sonra artık akla aykırı görünme de kalmaz. Nitekim yürüme tarzını istediğiniz kadar değiştiriniz, ne yapsanız bu değişikliklerden bir yüzme kuralı çıkaramazsınız. Fakat suya atılıp da yüzmeyi öğrendikten sonra yüzme hareketlerinin yürüme hareketlerine bağlı olduklarını anlıyacak, hem de yürüme hareketlerinin yüzme hareketlerinde devam ettiklerini göreceksiniz; fakat yüzme hareketleri hiçbir zaman yürüme hareketleriyle başarılacak gibi olmıyacaktır. Zekânın mekanizması hakkında da istediğiniz kadar akıllıca düşününüz, bu mekanizmayı asla aşamıyacaksınız. Vakaa daha karmaşık düşüncelere gidebilirsiniz, fakat ne daha yükseklere çıkabilir, hattâ ne de sadece farklı bir düşünceye sahibolabilirsiniz. Bunlara sahibolmak için zekâyı bir irade gücü ile evinden oynatacak kadar zorlamak lâzımdır.

Öyleyse zekâyı kaynaklarına kadar götürerek nasıl doğduğunu görmeyi denemenin çıkmaz düşüncelere götürecek gibi görünmesi ancak görünüştedir. Öyle sanıyoruz ki çıkmaz düşüncelere sürüklenmek benim tasarladığım felsefede değil, bütün öteki tarzda yapılan felsefelerde vardır. Sâf zihinciliğin bilgi teorisiyle ilmin bilinen şeyler üzerinde yaptığı teori arasında, daha doğrusu metafizik ile ilim arasında kurduğu müna-

sebetin felsefece kabul edilemiyeceğini ve edilmemesi gerektiğini ispat edeceğimiz zaman birkaç kelime ile işte bunu göstermeğe çalışacağız.

Vakaa ilk bakışta olgular hakkındaki bütün düşünceleri pozitif ilme bırakmak ihtiyatlı bir hareket gibi görünür. Bu takdirde fizik ile kimya ham madde ile uğraşacak, biyoloji ile psikoloji hayatın belirtilerini inceliyecek, felsefenin ödevi de bu suretle açıkça sınırlanmış olacak. Feylesof da artık olgu ve kanunları âlimlerin elinden aldıktan sonra daha derin sebepleri bulmak için uğraşırken bunları istér aşmaya çabalasın, ister daha ileriye gitmenin imkânsızlığına inanarak bunu ilmî bilginin analizi vasıtasiyle ispat etmeğe çalışsın, her iki halde de ilimden aldığı olgu ve münasebetler hakkında, bozulamaz kararlar verilmiş dâvalara karşı duyulması gereken saygıyı gösterecektir. Şayet bu bilgi, bilgi meselesinin bir tenkidini gerektirirse ona bir de metafiziğini katacak, fakat bilginin kendisine gelince onu kendi mahiyetinde bilmeyi felsefenin değil, ilmin işi sayacaktır.

Yalnız bu sözde iş bölümünün her şeyi bulandırıp karıştırmaktan başka bir şey yapmadığını görmemek kabil değildir. Çünkü feylesofun kendine ayıracağı metafizik yahut tenkid burada pozitif ilimden tamamiyle yapılmış olarak alınacak, âlimin yaptığı analizlerde ise bunlar zaten bulunacak, mesuliyet de esasen âlime bırakılmış olacak. Olgu meselelerine ise daha başta karış-

mak istemediği için prensip meselelerinde de ilmin realite karşısındaki durumunun vücuda getirdiği şuursuz ve binnetice kivamsız bir metafizik ve tenkidi sadece daha açık terimlerle formüllendirmiş olmak derekesine düşecektir. Vakaa tabiattaki şeylerle beşerî şeyler arasında görünürde bir benzerlik vardır, fakat buna aldanmamalı. Burada hukuk alanında değiliz, hukukta olgunun vasıflandırılması ile olgu hakkındaki hüküm ayrı şeylerdir; sebebi de çok basittir, çünkü hukukta olgunun üstünde ve olgudan müstakil bir kanun yapıcısı tarafından dikte edilmiş bir kanun vardır. İlim alanında ise kanunlar olguların içinde olduğu gibi realite âlemini seçik olgulara ayırmak için takibedilen yollara da bağlıdır. Eşyanın görünüşü, mahrem mahiyeti ve organizasyonu hakkında peşin bir hüküm verilmeden hiçbir tasvir de yapılamaz. Çünkü burada suretle madde birbirlerinden tamamiyle ayrılabilir gibi değildirler; prensip meselelerini felsefeye bırakmakla başlıyarak onu yargıtay mahkemesiymiş gibi ilimlerin üstünde görmek istiyenler metafiziği, bozulamıyacak surette gelen kararları sadece daha sarahatli tâbirlerle usulüne göre kaydeden tescil mahkemelerine döndürmüş olurlar.»

Gerçek, pozitif ilim, sâf zekânın eseridir. Bu telâkkimiz ister kabul edilsin, ister edilmesin, herkesin birleşeceği bir nokta var ki o da zekânın kendisini bilhassa madde âleminde evindeymiş gibi rahat hissetmesidir. Nitekim mekanik

icatlar vasıtasiyle bu sayede ham maddeden daha iyi faydalanıyor, ne kadar mekanik düşünülürse icatlar da o derece kolaylaşıyor. Hattâ denebilir ki zekâda saklı bir geometricilik tabiî bir mantık halinde bulunuyor, cansız maddeye nüfuz edildikçe de bunun meydana çıktığı görülüyor. Zekâ da bu maddeye göre yuğrulmuş bulunuyor, onun yaptığı fizik ve metafiziğin birbirlerine pek yakın olmaları da bundan ilerigeliyor. O halde hayatı incelemeye başlayınca canlıyı da ister istemez cansız gibi inceliyecek, aynı suretleri bu yeni konuya tatbik ederek madde alanında pek iyi başarılar kazandıran alışkanlıkları bu yeni alana da aktaracaktır. Haklıdır. Çünkü madde gibi canlı varlıklar da tesirimiz alanına ancak bu sayede giriyor. Şu kadar var ki bu suretle erişilen hakikat tamamiyle aksiyon iktidarımıza göre olan bir hakikattir. Bu ise sembolik bir hakikatten başka bir şey olamadığından fizik hakikatlerle aynı değerde olamaz. Çünkü sadece dış yüzünü gözetlemeyi uygun gördüğümüz hayata fizik hakikatlerin *a priori* olarak bir yayılmasından ibaret kalıyor. O halde felsefenin buradaki ödevi işe fiilen karışmak, canlı varlığı pratik fayda gibi gizli bir maksat olmaksızın zihnî alışkanlıklardan tam mânasiyle kurtararak incelemek olacaktır. Felsefenin konusu, hakikati görmektir; canlı karşısındaki durumu da ilmin durumu gibi olamaz. Çünkü ilim yalnız eşyaya tesir etmek ister. Bunu da ham madde vasıtasiyle

yapabildiği için geri kalan bütün realiteleri hep bu yüzden görmeğe bakar. Denecek ki felsefe, mademki fizik olguları sadece pozitif ilme bırakıyor, biyoloji ve psikoloji olgularını da bıraksa olmaz mı? Olur, olur ama, maddi ihtiyaçlardan gelen düşüncesiz ve hattâ şuursuz mekanik bir tabiat telâkkisini ve aynı zamanda bilginin birliği gibi basit bir doktrini de *a priori* olarak kabul etmek olur.

Böyle olunca da felsefe artık tamamiyle yapılmış demek olur. Çünkü, pozitif ilme hiçbir şey katmıyan ve esasen aynı postulat'ya dayanan metafizik bir dogmatizm ile metafizik bir septisizmden birini seçmekten başka yapılacak bir şey kalmaz. Tabiatın yahut ki, bu da aynı şey demektir, ilmin birliğini hiçbir şey yapamıyacağı için hiçbir şey olmıyacak olan, daha doğrusu bütün varlıkları kendinde toplıyan tesirsiz bir Tanrıda yahut bağrından eşyanın hassaları ve tabiatın kanunları dökülen ezelî ve ebedî bir maddede yahut da kavranamaz bir çokluğu kavramaya bakan, tabiatla düşüncenin sureti olabilecek sâf bir surette bulur. Bütün bu felsefelerin türlü sözlerle söyledikleri şey, ilmin canlı bir varlığı cansız bir varlık gibi incelemekte haklı olduğu ve kendi kategorilerini, ister maddeye ister canlıya tatbik etsin, zekânın elde edeceği bilgiler arasında hiçbir değer farkı olmadığında toplanıyor.

Bununla beraber birçok hallerde bu çerçevenin çatırdadığını duyuyoruz. Filvaki cansızlarla canlılar arasında bir ayırma yapılmakla işe başlan-

mamış, cansızlar, yerleştirildikleri çerçeveye önceden intıbak etmiş iseler de canlılar aynı çerçevede ancak esaslarının itibarî olarak çıkarılmasiyle durabilmişler, bunun için de nihayet çerçevenin bütün muhtevası şüphe ile karşılanmak âkıbetine uğramıştır. İlmin yapma birliğini bir mutlak gibi ileriye süren bu metafizik dogmatizmin yerine şimdi ya bir septisizm yahut bir rölativizm bütün ilim mahsullerine bunlardan birinin yapma karakterini yayacak; felsefe de mutlak realiteyi bilinemez sayan bir felsefe ile bu realiteyi bildirmek sanısiyle ilimden fazla bir şey söylemiyen bir felsefe arasında sallanacak. İlim ile felsefe arasında her türlü çatışmanın önü alınmak istendiği için de ilim büyük bir şey kazanmadan felsefe feda edilmiş olacaktır. Hakikatte ise bu metafizik zekâyı aşmak için yine zekânın kullanılması gibi zahirî bir çıkmazdan sakınmak iddiasiyle *a priori* olarak vaz'edilmekle başlanarak körükörüne ve şuursuz kabul edilmiş bir birliği olanca gayretle tekrar bulmaktan ibaret hakiki bir çıkmaz içine düşecek ve bütün bunlar her türlü tecrübeyi ilme ve bütün realiteyi sâf zekâya bırakmak yüzünden olacaktır.

Bize kalırsa bunun aksini yaparak cansızla canlı arasında bir ayrılık sınırı çekmekle işe başladıktan sonra göreceğiz ki cansızlar zekâ çerçevesine tabiî olarak, canlılar da ancak suni olarak giriyorlar. Buna göre canlılara karşı ayrı bir durum almak gerekecek, pozitif ilim gözün-

den başka bir gözle incelenmeleri lâzım gelecektir. Felsefe de bu sayede tecrübe alanına girerek şimdiye kadar kendisine ait görülmiyen birçok şeylere karışacak, ilim ile bilgi teorisi ve metafizik aynı vâdiye götürülmüş olacaklar; bundan dolayı da aralarında evvelâ bir karışıklık olacak bu yüzden ilkönce her üçü de bir şey kaybettiklerini sanacak, fakat bu buluşmanın sonunda hepsi de faydalanacaklardır.

İlmî bilgi, tecrübe vâdisindeki bütün hükümlerine aynı kıymetin verilmesinden dolayı gerçekten öğünebilir. Yalnız bu hükümler hep bir sıraya konulmuş oldukları için hepsi de aynı relatif'likle damgalanmışlardır. Halbuki bunlar arasında lüzumlu gördüğümüz bir ayırma yapılırsa böyle olmıyacaktır. Çünkü zekâ ancak ham madde alanında kendi evindedir. Esasen insan da ancak madde üzerinde aksiyonda bulunuyor; aksiyonun, yukarda söylediğimiz gibi, reel olmıyan şeylerde hareket etmesi de mümkün değildir. Nitekim fiziğin teferruata ait olan bilgileri değil de, genel şekli göz önüne alınırsa mutlak bir bilgiye temas ettiği söylenebilir. Halbuki ham madde vâdisinde elde ettiği mutlak bilgiye benzer bir bilgiyi hayat âleminde elde etmesi bir tesadüf eseri değilse ya bir şans eseri, yahut itibarîdir. Çünkü zekâ çerçevelerinin burada tatbik edilmeleri artık tabiî değildir. Bunu söylemekle, kelimenin ilmî mânasiyle de meşru değildir demek istemiyorum. Eğer ilmin ödevi eşya üzerindeki tesirimizi genişletmekse, ve eğer ilim alet

olarak ancak ham madde ile tesir ediyorsa canlı varlıkları da cansızlar gibi incelemekte devam edebilir, ve etmelidir de. Fakat hayatın derinliklerine gidildikçe bu bilginin ancak aksiyon imkânlarına göre yapılmış sembolik bir bilgi olduğu anlaşılacaktır. O halde ilmî hakikatin üstüne metafizik denebilecek başka cinsten bir bilgi koymak için felsefe, bu yeni vâdide ilmi takibetmek zorunda olacak. İlmî yahut metafizik bütün bilgimiz de bundan böyle yeniden kalkınarak, artık mutlak içinde bulunuyor, onda cevelân ediyor, onda yaşıyor olacağız. Mutlak hakkındaki bu bilgimizin de eksik olacağı şüphesizdir; fakat ne dıştan olan bir bilgi, ne de relatif bir bilgi olacak. İlim ile felsefenin bu bir arada ilerliyen gelişmeleri sayesinde varlığın kendisine derinlikleri içinde erişecektir.

Zekânın tabiata dıştan yüklettiği yapma birlikten böylece el çekmekle tabiatın gerçek, derin ve canlı birliğini tekrar bulmak ihtimali vardır. Çünkü sâf zekâyı aşmak için sarf edilecek ceht, bizi daha geniş bir şeye götürür. Zekâmız da zaten burada bölünmüş ve bölündüğü için de kaynağından ayrılmak zorunda kalmıştır. Fazla olarak, madde dahi zekâya göre ayarlandığından aralarında apaçık bir uygunluk hâsıl olmuştur. Bunun için birinin doğuşunu göstermeden diğerini doğurtamayız. Her ikisini de aynı süreç, aynı kumaştan aynı zamanda yontmak zorunda kalmıştır. Sâf zekâyı aşmaya çabaladıkça da bu realiteye gitgide daha tam olarak yeniden yerleşeceğiz.

Öyle ise hem dış âlemden en çok ayrılmış, hem de daha az zekâlaşmış olan iç hayatımıza katlanalım. Benliğimizin en derinlerini, kendimize en yakın duyduğumuz noktayı arıyalım. Burada sâf süre âlemine yeniden giriyoruz, öyle bir süre ki durmadan ilerliyen bir geçmiş, mutlak olarak yeni olan bir hal (*présent*) ile, daha doğrusu yaşanmakta olan anlarla mütemadiyen büyüyor. Aynı zamanda, irademizin de son hadde kadar gerildiğini duyuyoruz. Şimdi şahsiyetimizin kendi üzerine kuvvetli bir katlanışiyle bizden uzaklaşan geçmişimizi toparlamak, sonra da içine girmek suretiyle yaratacağı hal (*présent*) e kadar parçalanmamış bir bütün halinde sürmek lâzımdır. Yalnız özümüzle bu tarzda bir olduğumuz anlar pek nadirdir. Çünkü bu anlar gerçekten hür olan aksiyonlarımızın anlarıdır, hattâ bu anlarda bile özümüz tamamiyle ele geçmiş değildir. Zira özümüzle bir olmak demek olan süre duygumuz derece derecedir. Yalnız bu duygu derinleşerek özümüzle bir oldukça iç hayatımızdaki zekâlaşmaları da o nispette aşacaktır. Zekânın esas fonksiyonu, tıpkıyı tıpkıya bağlamak olduğuna göre kadrolarına girecek olanlar ancak tekrarlanan olgulardır. Vakaa zekâ, hakiki sürenin gerçek anlarını olup bittikten sonra bir sıra dış görüşlerle yeniden inşa etmiyor, ve bu görüşleri eskiden bilinen şeylere benzeterek ele geçirmenin yolunu bulmuyor değildir: fakat bu mânada olan ruhi hal, zekâyı aşmayı âdeta bilkuvve ihtiva eder. Bununla beraber ruhi hal bu görüşleri

aşar, hattâ bunlarla kıyas bile edilemez, çünkü bölünmez ve yeni olan bir haldir.

Şimdi kendimizi gevşeterek geçmişin mümkün olan büyük kısmını hale, bulunduğumuz ana sürüp getiren cehdi keselim. Bu tam gevşeme halinde artık ne hâfıza, ne de irade kalır. Fakat bu hale hiçbir zaman gelmediğimiz için mutlak bir gevşeme de olmuyor demektir. Nitekim tam olarak hür olduğumuz da yoktur. Yalnız gevşemenin son haddinde, durmaksızın tekrarlanan bir «hal» den, daha doğrusu doğmasiyle ölmesi bir olan anlardan yapılmış bir mevcudiyet seziyoruz. Bu, acaba tam bir madde mevcudiyeti midir? Hayır, tamamiyle değil, çünkü maddeyi pek küçük titreşimlere irca eden analiz, bu titreşimlerden en kısasının, tamamiyle yok olmasa bile, yok denecek kadar zayıf bir süresi olduğunu gösteriyor. Bununla beraber maddenin gevşemeye, ruhun da gerilmeye sarktıkları kuvvetle sanılabilir.

O halde hem «ruhilik» in, hem de «maddilik» ile zekâlılığın temelinde zıt vâdilerde iki süreç (*processus*) olacak, bunların birinden ötekine tersine çevrilme (*inversion*), hattâ belki de sadece kesilme (*interruption*) yoliyle geçilecektir. Biraz aşağıda etrafiyle anlatacağımız gibi, buradaki tersine çevrilme ve kesilme tâbirleri aynı mânaya gelen iki terim olarak alınmalıdır. Eğer eşya yalnız süre bakımından değil de uzam bakımından alınırsa bu kuvvetli sanı çok daha kuvvetlenecektir.

Sâf süre'deki ilerlememiz şuurlaştığı nispette de ruhi varlıktaki muhtelif kısımların birbirleri içine girdiklerini ve bütün şahsiyetimizin bir noktada toplandığını duyuyoruz. Hayat ve hür aksiyon da buna bağlıdır. Fakat aksiyonda bulunacak yerde aksini yapalım, kendimizi bırakarak hayale dalalım. Benliğimizin birden dağıldığını göreceğiz; geçmişimiz parçalanamaz bir içtepi halinde kendi üzerinde toplanmış olmaktan çıkarak birbirlerinden ayrı binlerce hâtıralara dağılacak, hâtıralar dağıldıkça birbirleri içine girmişlikten çıkacak, nihayet şahsiyetimizin tekrar mekâna doğru inmeye başladığı görülecektir. Zaten duyumlar — başka bir yerde derinleştirdiğimiz gibi — hep mekânla baş başa gider. Bu noktayı sadece işaret ederek geçeceğiz. Yalnız şunu hatırlatalım: şahsiyetimizin mekâna doğru gidişi yavaş yavaş olur. Bütün duyumlar da bir dereceye kadar mekânidirler; suni olarak mekânda yerleştirilmiş olan uzamsız duyumlar fikri de psikolojik bir müşahededen gelmekten ziyade şuursuz bir metafizik tarafından telkin edilmiş bir zihin görüşünden ibarettir.

Kendimizi elden geldiği kadar gevşettiğimiz zamanda bile uzam (*étendue*) yönüne doğru ancak ilk adımlar atılmıştır. Yalnız bir an için diyelim ki madde, aynı yönde daha uzaklara götürülmüş bir gevşemeden, fizik de tersine çevrilmiş bir ruhilikten ibarettir. Bu takdirde maddenin daha seçik tasavvurlar telkin etmesi anından itibaren zekânın da kendini mekânda

pek rahat bulmasının ve onun üzerinde pek tabiî olarak hareket etmesinin sebebi anlaşılıyor. Zaten son derecede gevşediğimiz zaman bu geçici gevşeme duygusunda mekânın zımni bir tasavvuruna sahip bulunuyor, eşyada tekrar maddeyi buluyoruz. Fakat eğer ruh tabiî hareketini sonuna kadar tersine çevirecek kadar kuvvetli bir muhayyileye sahip olsaydı bunu kendi kendine de elde ederdi.

Zekânın maddeye sarkması maddenin yardımiyle başlamış, daha doğrusu zekâyı maddeye sarkıtan yine madde olmuş, bir kere sarktıktan sonra da artık devam etmiştir. Sâf mekân hakkında teşkil ettiği tasavvur da ilerde varacağı son haddin bir şemasından başka bir şey değildir. Mekânın şekline bir kere sahip olduktan sonra onu istediği gibi yapıp bozacak bir ağ gibi kullanmış, madde de üzerine atılan bu ağ ile aksiyonumuzun gerektirdiği ihtiyaçlara göre bölünmüştür. Geometrimizin mekânı ile eşyanın mekâniliği işte böylece aynı esastan olan iki haddin karşılıklı aksiyon ve reaksiyonlariyle birbirlerini doğurmuşlar, yalnız aksi vâdide gitmişlerdir. Hakikatte ise, ne mekân tabiatımıza sanıldığı kadar yabancıdır, ne de madde zekâ ile duyularımızın tasarladıkları kadar tamamiyle mekânda uzanmıştır.

Başka bir yerde mekânın sanıldığı kadar tabiatımıza yabancı olmadığını anlatmıştık. Şimdi maddenin zekâ ve duyularımızın tasarladıkları kadar tamamiyle mekânda uzanmış olmadığı

noktasına gelelim; tam mânasiyle mekânilik eczanın birbirlerinden tamamiyle ayrı olmalarına yani karşılıklı tam bir bağımsızlıkta bulunmalarına bağlıdır, buna sadece işaret etmekle yetineceğiz. Halbuki maddi hiçbir nokta yoktur ki diğer herhangi maddi bir noktaya tesir etmesin. Bir şeyin hakikaten tesirde bulunduğu yere bakalım: (Faraday'ın yaptığı gibi)[1] bütün atomların birbirleri içine girdiklerini ve bunlardan her birinin dünyayı doldurduğunu söylemek zorunda kalırız. Atom, yahut daha genel olarak maddi nokta, böyle bir hipotezde sadece zihnin bir görüşü olarak kalır, bu görüşe de maddeyi aksiyon melekemize göre cisimlere ayırmada son haddine kadar devam etmekle varılıyor, maddenin parçalanmağa elverişli olduğu vakaa söz götürmediği gibi onu birbirlerinden ayrı eczalara parçalanabilir farz etmek suretiyle gerçeği oldukça gösteren bir ilim yaptığımız da söz götürmez. Birbirlerinden ayrı sistemler olmasa bile kâinatı müstakil sistemlere ayırmak yolunu bulan ilmin bunu yapmakla göze batan bir yanılmada bulunmadığı da söz götürmez. Yalnız bunları söylemek, maddenin mekânda asla uzanmış olmadığı halde uzandığını ve ayrı ayrı sistemlere ayrılabilir olduğunu söylemek, maddeye kendileri değişmeyip ancak birbirlerine nispetle değişen ayrı unsurlar atfetmek, (meselâ, unsurlar değişmeden «yer değiştiriyorlar» diyoruz)

[1] Faraday, A speculation concerning electric conduction (Philos. Magazin, 3üncü seri, cilt XXIV).

ve nihayet sâf mekânın hassalarını vermekten başka nedir? Madde bunları pozitif olarak göstermediği halde biz alabildiğine son hadde kadar gidiyoruz.

Öyle sanıyoruz ki Kant, *l'Esthêtique Transcendantale*'de, mekânın maddi diğer vasıflara kıyas edilebilecek gibi olmadığını kesin olarak göstermişti. Isı, renk yahut ağırlık kavramı hakkında akıl boyuna çalışmıyacak: ağırlık yahut ısı modalitelerini bilmek için sadece tecrübeye tekrar başvurmak lâzım gelecektir. Fakat mekân kavramı hakkında da aynı şey söylenemez. Diyelim ki bu kavram da görme ve dokunma sayesinde tecrübe ile kazanılmış olsun (Kant buna hiç itiraz etmemiştir). Yalnız mekân kavramında dikkate şayan olan şu ki zihin burada sadece kendi kuvvetleriyle tasarlamalar yaparak mekânda *a priori* olarak şekiller atıyor, yine *a priori* olarak bu şekillerin hassalarını tâyin ediyor. Zihin burada vakaa tecrübe ile temasını muhafaza etmemekle beraber istidlâllerinin sonsuz karışıklıkları arasından yine tecrübeyi takibetmiş ve hep ona hak vermiş oluyor. İşte olgu bundan ibarettir. Kant da bunu tamamiyle aydınlatmıştır. Bize kalırsa bu olgunun açıklanması Kant'ın tuttuğu yoldan büsbütün başka bir yolda aranmak lâzımdır.

Kant'ın bize tanıttığı zekâ, bir mekân havası içinde bulunuyor; canlı varlıkların havaya olan bağlılıkları gibi zekâ da mekân havasına bağlı bulunuyor. İdraklerimiz hep bu havadan geçiyor, bu hava da zaten bizim geometrimizle dolu

olan bir havadır. O halde ki düşüncelerimizin yaptığı şey, idrak etme melekemizin maddeye önceden koyduğu metamatik hassaları yeniden bulmak oluyor. Maddenin istidlâllerimize itaatle boyun eğdiğinden de emin bulunuyoruz; fakat bu maddede mâkul olan kısımlar hep bizim eserimizdir; realitenin «kendisine» gelince bunu bilmiyoruz. Hiçbir zaman da bilemiyeceğiz. Çünkü realite adına ancak idrakimizin şekilleri arasından geçen yankılarını biliyoruz. Asıl realite hakkında bir şey bilmek, bir hüküm vermek iddiasında bulunduğumuz zaman hemen aynı derecede ispat edilebilir ve aynı derecede akla yakın zıt bir hüküm çıkıyor. Bilginin analizi vasıtasiyle elde edilmiş olan zamanın sübjektifliği buna zıt tezin götürdüğü antinomilerle de dolayısiyle ispat edilmiş bulunuyor. İşte Kantçı tenkidin kılavuz fikri budur. Bilginin ampirik teorisine karşı kesin ve susturucu çürütmeyi Kant'a ilham eden de bu fikir olmuştur. Bize kalırsa Kant yalnız inkâr ettiği noktada kesin ve susturucu oluyorsa da tasdik ettiği noktada da meseleyi çözmüş oluyor mu?

Kant'a göre mekân, idrak melekemizin hazır, olmuş bitmiş bir şekli, bir kalıbıdır. Yalnız bu kalıbın ne doğuşu, ne de böyle oluşu açıklanmış değildir. Kaldı ki, bir de asıl realitenin, onun tâbiriyle «*chose en soi*» nın mevcut olduğunu, fakat bilinemiyeceğini söylüyor; çünkü realitenin aslını, kendini bilmemizi mümkün görmüyor; bununla beraber böyle bir realitenin var olduğunu kabul ediyor; ediyor ama bunu,

velevki «problematik olarak», ne hak ile tasdik ediyor? Eğer iddia ettiği gibi hem bilinemez bir şey var, hem de bu şey bizim idrak melekemize sahiden girebilen duyulur birtakım tesirler aksettiriyorsa o halde kısmen olsun biliniyor olması lâzım gelmez mi? Bu takdirde eşya ile zihnimiz arasında, hiç olmazsa bir noktada, önceden kurulmuş bir ahenk farz etmeye sürüklenmiş olmuyor muyuz? — Kant tembel işi olan böyle bir hipotezden vazgeçiyor, vazgeçmekte de haklıdır. Esasen mekânilikte derece ayırmadığı içindir ki mekânı da zihnin bir kalıbı halinde olmuş bitmiş olarak almak zorunda kalıyor. — Bundan da «muhtelif duyular» ın bu zihin kalıbına nasıl uyduğunu bilmek meselesi çıkıyor. Dahası var. Maddenin tamamiyle birbirlerinden ayrı eczalardan gelişmiş olduğuna inanması ve antinomiler de hep buradan geliyor. Bilgi teorisinde nihayet üç ihtimalden birinin ihtiyar edilmesi neticesine varılması da buradan geliyor: Ya zihin eşyaya göre yuğrulmuş, yahut eşya zihne göre şekillenmiş, yahut da eşya ile zihin arasında esrarlı bir uygunluk olmuştur.

Fakat hakikat şu ki, bilgi teorisinde Kant'ın düşünmediğini gördüğümüz dördüncü bir ihtimal daha var. Evvelâ ruhun zekâdan aşkın olduğunu düşünmüyor, sonra da (bu da esas itibariyle aynı şeydir) sürede mutlak bir mevcudiyet görmüyor, bunu görmediği için de zaman ile mekânı *a priori* olarak bir sıraya koyuyor. Meselenin bu suretle çözülmesi evvelâ zekâyı ruhun özel bir

nün tesiri altında olduklarını ve neticede bütünün mevcut olduğunu görürüz. O halde, madde mekân yönünüde yayılmış olmakla beraber, tamamiyle mekânlaşmış değildir; bundan çıkan netice şudur ki şuur gevşekliğinde görülen mekânlaşmaya düşmek hareketini daha uzaklara götürmüştür. Buna göre mekânlaşmanın bütün halkalarını ele geçirmeğe muvaffak olamıyorsak da zincirin iki ucu elimize geçmiş bulunuyor. Yalnız aradaki halkalar ne olacak, bunları hiç yakalıyamıcak mıyız? Düşünmeli ki bizim tarif ettiğimiz felsefe henüz kendi şuuruna sahip olmuş değildir. Halbuki fizik ilmi, maddeyi mekânlaşma vâdisine sürdüğü zaman yaptığı şeyin şuuruna tamamiyle sahipti, fakat metafizik, aynı vâdide daha uzaklara gitmek gibi ham bir ümitle fiziğin sadece izinde giderken ne yaptığını anlamış mıydı? Onun vazifesi, tersine olarak, fiziğin indiği inişten tekrar çıkmak, maddeyi kaynaklarına götürmek, demek caizse, tersine çevrilmiş bir psikoloji olacak bir kozmolojiyi yavaş yavaş yapmak olmıyacak mıydı? Fizikçi ile hendeseciye *müspet* görünen şeyler, bu yeni bakımdan, psikolojik tâbirlerle ifade edilmeleri gereken hakiki müspetliğin kesilmesi yahut tersine dönmesi olacaktır.

Evet, matematiğin hayranlık veren düzenine, uğraştığı şeylerin kusursuz ahengine, sayı ve şekillerindeki mantığa, aynı konu hakkındaki muhakemelerinin çeşitlilik ve karmaşıklığına rağmen, daima aynı neticeye varacağı hakkındaki emniyetine bakılırsa, görünüşte bu kadar müspet has-

salar gösteren bir sistemde gerçek bir realitenin yokluğundan ziyade varlığına hükmetmek lâzım gelir. Fakat unutmamalı ki bu hayranlık veren düzeni gören zekâmız, burada konusunda maddilik ve makâniliğe varan bir harekete doğru sevk edilmiştir. Zekâ, konusunu analiz ettikçe karmaşıklaştırdığı gibi analizler neticesinde bulduğu şey de daha karmaşıklaştığı için bu düzen ve bu karmaşıklık ona ister istemez aynı mânada olarak müspet bir realite tesirini verir.

Bana şiirlerini okuyan bir şairi dinlerken düşünce ve duygularına kadar giriyor, cümle ve kelimelere dağıttığı basit ruh halini yeniden yaşıyacak kadar ilgileniyorum. Fakat dikkatimi dağıtır, şuur gerginliğimi gevşetirsem evvelce mâna içinde kaybolan sesleri şimdi bütün maddilikleriyle, tek tek duymaya başlıyacağım; bu hale gelmek için de ruhuma hiçbir şey katmadım: sadece bir şey azalttım. Daha doğrusu kendimi bıraktım, bıraktıkça da gördüm ki bir su gibi akan sesler birbirlerinden ayrılıyor, cümleler kelimelere, kelimeler hecelere dağılıyor, her biri ayrı ayrı duyuluyor. Şimdi bir de rüya vâdisinde daha uzaklara gidelim; aynı şiirin birbirleriyle kaynaşmış harfleri şimdi birbirlerinden ayrılarak muhayyel bir kâğıt parçası üzerinde geçit resmi yapıyorlarmış gibi olacaklar. Bunu görünce de harflerin eski kaynaşmış hallerindeki harikulâde düzene, harflerin hecelerde, hecelerin kelimelerde, kelimelerin cümlelerdeki eriyişlerine hayran olacağım. Şuur

fonksiyonu gibi düşünmeğe ve esas itibariyle cansız maddeye dönmüş görmeğe bağlı olacak. Sonra da zekânın şeklini maddenin tâyin etmediğini, madde şekillerinin zekâdan gelmediğini, madde ile zekânın önceden kurulmuş, bilinmez nasıl bir ahenkle birbirleriyle ayarlanmadıklarını, yalnız zekâ ile maddenin nihayet müşterek bir şekilde durmak üzere birbirlerine tedricî olarak uyduklarını söylemeğe bağlı kalacaktır. *Bu uyma da zaten pek tabiî olarak vücut bulmuş olacak, çünkü ruhun zekâlılığı ile eşyanın maddiliğini aynı zamanda yaratan şey aynı hareketin aynı tersine dönüşü (inversion) dür.*

Bu bakımdan idrakimizin maddeden edindiği bilgi ile ilmin bilgisi bize şüphesiz ki «relatif» değil, takribî görünür. Aksiyonlarımızı aydınlatmakla mükellef olan idrakimizin maddeyi daima net, daima pratik zaruretlere göre ayırması, daima tekrar tekrar incelemesi de bundan ilerigelir. Matematik bir şekil almak istiyen ilmimiz maddedeki mekâniliği lüzumundan fazla artırdığı için şemaları da, genel olarak, fazla açık olacaktır; bu şemaların daima yeniden yapılmaları da bundan ilerigeliyor. İlmî bir teorinin kesin olması için zihnin mevcut bütün şeyleri toptan kucaklıyabilecek gibi olması, hem de birbirlerine nispetle doğru olarak yerleştirmesi lâzımdır; halbuki gerçekte meseleleri birer birer vaz'etmek ve bundan dolayı da muvakkat tâbirler koymak zorundayız. O suretle ki, her meselenin çözümü kendinden sonra gelen meselelerin çözümlerine

göre istenildiği vakit düzeltilebilsinler. İlim de, sırası geldikçe çözülmek üzere vaz'edilmiş olan meselelerin tertip imkânlarına göre, heyeti umumiyesi itibariyle, «relatif»tir. İlmin, işte bu mâna ve ölçüde itibari sayılması lâzımdır. Yalnız bu itibarilik fiilen olup hükmen değildir. Çünkü pozitif ilim, kendi alanı olan cansız madde alanından çıkmamak şartiyle, esasen realitenin kendisini bilir.

Bu gözle bakılan ilmî bilgi yükselir. Buna karşılık bilgi teorisi de sâf zekânın kuvvetlerini aşan çok güç bir teşebbüs olur. Artık düşüncenin kategorilerini ihtiyatlı bir analiz ile tâyin etmek yetmez, nasıl doğduklarını da göstermek ister. Meselâ mekân kategorisinin doğuşunu göstermek için zihnin *nev'i şahsına munhasır* bir cehdiyle mekân dışı bir şeyin mekânlılığa düşmedeki ilerleyişi takibedilmek lâzım gelir. Bunun için evvelâ en yüksek şuur gerginliği derecesinde bulunmak, sonra da bu gerginliği yavaş yavaş gevşetmek ister. Benliğimizin birbirlerinden ayrılmış âtıl hâtıralar halinde sürüp gittiğini işte o vakit pek iyi duyarız. Fakat bu bir başlangıçtan ibarettir. Şuurumuz hareketi tasarlamakla birlikte onun yönünü gösterdiği gibi bu yönün sonuna kadar devam etmesi imkânı olduğunu da sezdirir, fakat bu derece uzağa gittiği görülmez. Buna karşılık, mekânla birlikte doğmuş gibi görünen maddeyi düşünürsek ona olan nüfuz ve dikkatimiz arttıkça birbirlerine katılmış olduklarını sandığımız parçaların, bütü-

gevşemesi arttıkça da unsurlar arasında sarsılmadan devam eden düzen, bana şaşılacak bir şey gibi gelecek. Bununla beraber unsurlardaki bu dağılışmalar müspet olarak sadece cehtin kesildiğini gösterir. Diğer taraftan unsurların kaynaşmalariyle birlikte düzenin de artması gerekir, çünkü kaynaşma düzenin bir yüzünden başka bir şey değildir: ve parçalanamaz bir bütünde sembolik olarak ne kadar çok unsur görülürse bunların aralarındaki münasebetler de ister istemez o nispette artar, çünkü aynı hakiki bütünün bölünmezliği, dağılan dikkatin ayırdığı sembolik unsurların artan çokluğu üzerinde hâkim olmakta devam eder. Bu türlü bir mukayese, bize aynı müspet bir realitenin ilga edilmesi ve aynı asli bir hareketin tersine çevrilmesiyle nasıl mekânda serildiğini gösterdiği gibi matematiğin bu serilişte bulduğu şaşılacak düzeni hep birden nasıl yarattığını da bir dereceye kadar anlatır. Bu iki hal arasında bir fark olduğu şüphesizdir; o da, kelime ve harfler beşeriyetin müspet bir cehtiyle icadedilmiş, mekân ise otomatik olarak meydana çıkmıştır. Tıpkı bir çıkarmanın iki haddi ortaya konduktan sonra sonucunun kendiliğinden meydana çıkması gibi [1]. Yalnız her iki halde de

[1] Biz bu kıyasımızla Plotin'in anladığı mânadaki *logos* tâbirinin muhtevasını geliştirmekten başka bir şey yapmıyoruz. Çünkü bu feylesofun kullandığı *logos* kelimesi bir yandan doğurucu ve bildirici bir yetkiyi, *psyche*'nin bir yüzünü yahut bir parçasını gösteriyor, bir yandan da Plotin, «logos» tan bir «nutuk» gibi bahsediyor.

parçaların sonsuz karmaşıklığı ve aralarındaki tam ahenk esasen müspet realitenin azalışı demek olan bir tersine çevrilmesiyle birlikte yaratılmışlardır.

Zekâmızın bütün işleyişi son kemalini temsil eden bir hedef olarak hep geometriye sarkar. Fakat geometri zekânın bu işleyişinden zaruri olarak daha evvel olduğu (zira bu işleyişler mekânı yeniden inşa etmeye asla varamayınca zekâ mekânı elde birmiş gibi saymaktan başka bir şey yapamaz) için zekânın büyük zemberek ve muharrikinin mekân tasavvurumuzda bulunan gizli bir geometri olduğu meydandadır. Zekânın iki temel fonksiyonu olan tümdengelim *(déduction)* ve tümevarım *(induction)* melekelerini düşünürsek buna kanaat getiririz.

Evvelâ tümdengelimden başlıyalım: herhangi bir şekli mekânda çizerken bu hareketle birlikte şeklin hassaları da görülür olarak doğar. O halde ki çizilen şeklin tarifinden çıkan neticeleri, yani öncül *(prémisse)* ler ile neticeler arasındaki münasebetleri mekânda duyar, mekânda yaşarız. Halbuki tecrübenin telkin ettiği fikirden doğan diğer bütün kavramlar *a priori* olarak ancak kısmen yeniden inşa olunabilir; bundan dolayı da tarifleri eksik olacak, bu kavramların dahil bulunacağı tümdengelimler de, öncüllerle neticeler birbirlerine ne kadar sıkı olarak bağlanırsa bağlansın, bu eksikliğine iştirak edecektir. Fakat kum üzerinde bir üçgenin tabanını kabataslak çizip de iki açısını

yapmağa başlayınca, üçgenin açıları eşitseler kenarları da eşit olacak, çizilen üçgenin kendi-kendine tam muntabık olacağı da kesin olarak bilinecek, mutlak olarak anlaşılacaktır. Hem de bunlar geometriyi öğrenmeden çok evvel bilinen şeylerdir. O halde ilmî geometriden önce tabiî bir geometri vardır, bunun açıklık ve apaçıklığı diğer tümdengelimlerin açıklık ve apaçıklıklarını aşar. Çünkü bu tümdengelimler miktarlara değil keyfiyetlere taallûk eder. Yalnız bunlar da, şüphesiz, birincileri örnek alarak teşekkül eder, kuvvetlerini de keyfiyetin arkasında miktarın belirişini bulanık bir şekilde görmemizden alırlar. Unutmıyalım ki daha düşünür bir hale gelmeden önce aksiyon halinde beliren zekâmızın karşılaştığı ve her şeyden önce çözdüğü ilk düğümler: mesafe, mevki ve miktar gibi meselelerdir. Vahşiler mesafe ve yönleri tâyin etmeyi, dolaştıkları çapraşık yolların izlerini hatırlamayı, dönüp dolaştıkları yerlere giden en kısa yolları tekrar bulmayı medenilerden çok daha iyi bilirler. Eğer hayvanlar açıktan açığa tümevarımlar yapmıyor, kavramlar teşkil etmiyorlarsa bircinsten bir mekân da tasavvur etmiyorlardır. Kendiliğinden mantığa çevrilecek olan tabiî bir geometriyi araya katmadıkça da böyle bir mekânı tasavvur edemezsiniz. Feylesofların meseleyi bu açıdan göz önüne almaktan irkilmelerinin sebebi, zekânın mantıki çalışmasını zihnin müspet bir cehti gibi görmelerindendir. Fakat ruhilikten eğer daima yeni

[1] Bastian, *Le Cerveau*, Paris, 1882, cilt 1, s. 166-170.

yaratmalara doğru olan bir hareket, öncülleriyle ölçülemez ve bunlarla olan münasebetleri tâyin edilemez neticelere doğru bir ilerleyiş anlaşılıyorsa, neticelerini önceden ihtiva eden ve öncüller arasından geçerek zaruri sebepler içinde hareket eden bir tasavvur için, tam tersine bir yönden gidiyor, yani maddilik yönünü takibediyor demek lâzım gelir. Zekâ bakımından bir ceht gibi görünen şey, haddizatında bir gevşemedir. Halbuki, mekândan geometriyi, geometriden mantığı otomatik olarak çıkartmak, zekâ bakımından müddeayı delil saymak olur, eğer mekân, tersine olarak, zihnin gevşeme hareketinin son haddi ise mantık ve geometriyi vaz'etmeden mekân elde edilmiş sayılamaz ve mantıkla geometri, nihayeti sâf mekân sezgisi olan yolun üzerinde bulunurlar.

Tümdengelimin psikoloji ve mânevi ilimlerde ne kadar zayıf kaldığına da yetecek kadar dikkat edilmemiştir. Bu ilimlerde olgularla tahkik edilmiş bir önermeden tahkik olunabilir neticeler ancak bir noktaya kadar çıkartılabilir. Bundan sonra hemen sağduyuya, reelin tecrübesine başvurmak lâzım gelir, ta ki tümdengelim ile elde edilmiş olan neticeler hayatın kıvrımlarına uydurulmuş olsun. Tümdengelimin mânevi ilimlerdeki başarısı, demek caizse, istiare yoliyle, daha doğrusu mânevi olayın fizik olaya aktarılabilmesi, yani mekân sembolleriyle ifade olunabilmesi nispetindedir. İstiare ise düz bir çizginin eğri bir çizgiye bir noktadan değmesi

gibidir, daha öteye asla gidemez. Tümdengelimin za'fındaki bu gariplik ve hattâ aykırılığın göze çarpmaması kabil midir? İşte sadece zihin kuvvetiyle yapılan sâf bir zihin ameliyesi. Öyle sanılır ki zihnin kendini evindeymiş gibi duyacağı ve rahatça tekâmül edeceği bir yer varsa o da kendi âlemi olacaktır. Halbuki hiç de böyle olmuyor, bilâkis, sermayeyi asıl burada çabucak tüketiyor. Buna karşılık geometri, astronomi, fizik gibi mânevi olmıyan ilimlerde yaman bir kudret gösteriyor. Vakaa burada prensipe varmak, yani mevcudata hangi yüzden bakılmak gerektiğini bulmak için müşahede ve tecrübenin zaruri olduğu şüphesizdir; bu prensip de büyük bir şansla çabucak bulunmuştur; bulunduktan sonra da tecrübenin daima tahkik edeceği oldukça uzak neticeler çıkarılmıştır; bundan da tümdengelimin madde hareketlerine uygun bir ameliye olduğu neticesi çıkmıyor mu? Filvaki tümdengelim, mekânda yahut mekânlaştırılmış bir zamanda yürüdükçe kendini bırakmaktan başka bir şey istemez. Ona engeller çıkartan ancak *süre* dir.

O halde tabiî sezişle duyulmuş bir mekân duygusu olmadıkça tümdengelim yapılamaz. Tümevarım için de aynı şey söylenebilir. Aynı şartlarda aynı olguların tekrarlanmasını beklemek için ne hendeseci gibi düşünmek, hattâ ne de düşünmek lâzımdır. Çünkü bunu hayvan şuuru da yapıyor. Nitekim bütün canlı varlıklar, bulundukları durumda kendilerini ilgilendiren

benzerliklerden gelecek durumları şuura hacet kalmadan bulup çıkartacak ve ona göre harekette bulunulabilecek gibi teşekkül etmişlerdir. Bununla beraber hayvan vücutlarının bu suretle yaptıkları bekleme ve makinemsi reaksiyonlar ile bir zihin işi olan tam mânasiyle tümevarım arasında büyük bir fark vardır. Bu zihin işi aynı neticelerin aynı sebepleri doğurduğuna, sebep ve netice şuuru ile inanmaya dayanır. Şimdi bu çifte inanç derinleştirilirse evvelâ realitenin guruplara ayrılabilir olduğunu, sonra da pratik olarak tek başına ve müstakillen alınabildiklerini gerektirdiğini görürüz. Şöyle ki eğer mangal üzerine konmuş bir tencere suyu kaynatırsam hem kaynama ameliyesi, hem de onu kaynatan şeyler hakikatte diğer birçok ameliye ve şeylerle bir dayanışma halindedir: bu dayanışma yakından uzağa götürülürse bütün bir güneş sisteminin kaynıyan tencere ile ilgili olduğu görülür. Fakat ben buradaki su-tencere-ateş gurupunu bir dereceye kadar ve takibettiğim özel gayeye göre bağımsız bir küçük dünya gibi kabul edebilirim. İşte ilk kabul ettiğim şey, şimdi, bu küçük dünyadaki olaylar daima aynı tarzda tekrarlanacak, hararet bir müddet sonra suyu mutlaka kaynatacak dediğim zaman tabiî sistemin birkaç parçasını alıyor ve bunların tam bir sistem yapmaya yettiklerini kabul ediyorum. Hem de bu sistem kendini otomatik olarak tamamlıyor, onu düşüncemle istediğim gibi tamamlamakta da serbest değilim. Mangal

yanmış, suyla dolu bir tencere üstüne konmuş ve aradan bir zaman fâsılası geçtiği de kabul edilince sistemin tamam olması için tecrübenin dün bana gösterdiği kaynamayı yarın da, herhangi bir zamanda da daima tamamlıyacaktır. Bu inancın kökünde ne var? Daha doğrusu neye dayanıyor? Müstakil olarak kabul edilen bu küçük dünyanın sadece miktarları ihtiva ettiği ve bu cihet sağlandığı takdirde mutlak ve kesin bir bilgi haysiyetini aldığı noktasına dayanıyor. Nitekim iki adet bir kere ortaya konduktan sonra bunların arasındaki farkı seçmekte artık serbest değilim. Bunun gibi bir üçgenin iki kenarı ile bir açısı bilindikten sonra üçüncü kenarı kendiliğinden meydana çıkarak tamamlanır. Bundan böyle aynı açısı olan iki kenarı ne vakit ve nerede olsa çizebilirim, aynı zamanda bu suretle teşekkül eden yeni üçgen, eski üçgene eşit olacak, ve neticede üç kenar kendiliklerinden meydana çıkarak yeni üçgeni tamamlıyacaklardır. Şimdi sadece mekâni olan bu olaylar hakkında muhakemeden gelen kesin bilginin burada mükemmel olduğu görülüyorsa, emsali hakkında da aynı mükemmellikte olacağını kabul etmek zorunda kalmaz mıyız [1]? O halde şimdi ateşe koyacağım su da dünkü gibi kaynıyacaktır; buna mutlak bir zaruret olarak inanıyorum dediğim zaman burada da üçgen

[1] Bu noktayı daha evvelki bir eserimizde geliştirdik. Bak. II. *Şuurun vasıtasız verileri üzerinde deneme*, Paris, 1889. S. 155 - 160.

misalinde olduğu gibi düşünmekten başka bi şey yapmıyorum. Ateş-su-tencere grupu âdeta üçgenin kenarları oluyor, bunların ikisi bilindik-ten sonra üçüncüsü de ister istemez biliniyor Yalnız dikkat edilirse bu düşünüş iki noktay ihmal etmekle oluyor. Oysa ki bugünkü bir sis-temin dünkü bir sisteme eşit ve tıpatıp uygun olabilmesi için bunların hiç değişmeyip olduk-ları gibi kalmaları, zamanın yerinde sayması ve her şeyin aynı zamanda olması lâzımdır. Bu ise yalnız geometride olabilir. Halbuki fizikçi de kendi dünyasında yaptığı tümevarımlarda hende-seci gibi evvelâ zamanı hiçe sayıyor, sonra da ke-miyetlerle keyfiyetleri bir tutuyor. Vakaa dünkü ateşle bugünkü ateşi bir sayabilirim, çünkü bura-da şekil ile kenarların birbirlerine uymaları kâfi gelebilir. Fakat iki keyfiyetin birbirlerine eşit ve uygun olması ne demektir? Bunların eşit olduklarına emin olmak için üçgenin kendi kendine mutabık olduğunu anlamak üzere yap-tığımız gibi birbirleri üzerine nasıl katlamalı? Buna imkân olmadığı halde kemiyetler âlemin-de yürüttüğümüz bir muhakemeyi keyfiyetler âlemine aktarıyoruz. Hattâ bu kadarla da kalmı-yarak keyfiyet farklarını elden geldiği kadar kemiyet farklarına irca etmek suretiyle bu ame-liyeyi sonraları fizikçilerin de meşru saydıkları-nı görüyoruz. Çünkü hepimiz kemiyetlerin arka-sında hendesi bir mekanizma görüyor, keyfiyetler de her türlü bilgiden evvel kemiyetlere çevirmek temayülünde bulunuyoruz [1]. Aynı şartların

[1] *Aynı eser*, bölüm I ve III üncü kısım.

aynı neticeleri doğurmasını da bu temayül nispetinde zaruri görüyoruz. Keyfiyet farklarına irca ettiğimiz nispette de tümevarımlarımızı kesin ve tam buluyoruz. O halde ki tümevarım ve tümdengelimlerimizin ideal hudutları hep geometri oluyor. Artık sonu mekânlılık olan böyle bir hareketin takibettiği yol üzerinde tümevarım ve tümdengelim melekeleri ile tam bir zihnîliğin *(intellectualité)* serilmesinden daha tabiî ne olabilir?

Zihincilik hareketi bütün bunları zihinde yaratıyor. Fakat yalnız bu kadarla kalmıyor, mevcudatta da yaratıyor, o halde ki tümdengelimin yardımiyle tümevarımın bulduğu «düzen» i mevcudatta tekrar buluyoruz. Aksiyonumuzun dayandığı ve zekâmızın içinde kendisini bulduğu bu düzen bize harikulâde görünüyor. Yalnız aynı kaba sebepler aynı neticeleri doğurmakla kalmıyor. İlmin yaptığı analizler daha uzaklara götürüldükçe görülür sebep ve neticeler altında birbirlerine daha sahih olarak giren sonsuz değişmeler buluyor. O dereceki bu analizin sonunda madde geometrinin kendisi olacak gibi görünüyor. Zekâ da çoğalan karmaşıklık ile birlikte artan bu düzene haklı olarak hayran oluyor. Çünkü bu düzen zekâ için pozitif, gerçek bir realite oluyor ve zekâ ile bir mânaya geliyor. Fakat birbirini kovalıyan yaratmalarla ilerliyen ve parçalanamaz olan realitenin bütünü düşünüldüğü zaman mevcudatın manzarası değişiyor. Değişince de anlaşılır ki bu bütünün içinde yaratmanın durması yahut kısmen

tersine dönmesiyle birlikte maddî unsurların karmaşıklığı ve bunları birbirlerine bağlıyan matematik düzen otomatik olarak meydana çıkmak zorundadır. Zaten zekâ da yaratmaktan durup kesilme suretiyle ruhtan ayrılarak matematik düzene uymuş, sonra da kendisini içinde bulduğu bu düzene bayılmıştır. Fakat *asıl* bayılınacak ve bayılmaya lâyık olan matematik düzen değil, realitenin bütün halinde ilerlerken durmadan yeşerttiği yaratmalardır. Ne kadar ustaca farz edilirse edilsin matematik düzenin hiçbir karmaşıklığı dünyaya yenilik adına zerre bile katmıyacaktır; oysa ki bu yaratma yetkisi bir kere vaz'edildikten sonra (bu yetki vardır, çünkü hür olarak hareket ettiğimiz zaman hiç olmassa bu yetkinin şuurunu duyuyoruz) onun gevşemesi için kendini unutması, yayılması için de gevşemesi, böylece ayrılan unsurların tertibini idare eden matematik düzene dökülmesi kâfidir, bu unsurları birbirlerine bağlıyan bükülmez determinizm de yaratıcı hareketin durup kesildiğimi gösterir; bütün bunlarla yaratıcı fiilin kesilmesi aynı şeylerdir.

İşte tamamiyle menfi olan bu temayüldür ki fizik âlemin parça kanunlarını ifade eder. Bunların hiçbirinde başlıbaşına objektif bir realite yoktur; çünkü bunların hepsi eşyayı belli bir açıdan ve münferit birtakım mütehavvillerden gören, aynı zamanda itibarî birtakım ölçüler tatbik eden âlimlerin işidir. Bununla beraber maddede de aşağı yukarı matematik ve objektif bir düzen vardır. İlmimiz ilerledikçe de bu dü-

zene yaklaşılmaktadır. Çünkü madde, hürriyetin zarurete doğru bir gevşemesi olarak sâf mekân ile birlikte meydana gelmiş, onunla bir olmasa bile sâf mekâna götüren hareketle teşekkül etmiş, ve bundan böyle geometri yolunu tutmuştur. Matematik şekildeki kanunların maddeye hiçbir zaman tamamiyle uygun olmıyacakları da doğrudur. Mutabık olmaları için maddenin sâf mekân olması ve süreden tamamiyle mahrum bulunması lâzımdır.

Matematik şekildeki fizik bir kanunda ve dolayısiyle mevcudat hakkındaki ilmî bilgide bir yapmalık vardır, bunun üzerinde ne kadar durulsa azdır [1]. Çünkü ölçü vahitleri itibaridir, daha doğrusu tabiatın iradesine yabancıdır, nasıl farz edilebilir ki tabiat iradesi hararetin bütün modalitelerini aynı cıva sütununun inip çıkmalarına vermiş yahut sabit bir hacımda muhafaza edilen aynı bir hava kütlesinin yapacağı türlü basınçlara geçirmiş olsun? Kaldı ki ölçmek, genel olarak, tamamiyle bir insan işidir, iki şeyi birbiri üzerine gerçekten veya zihinden birçok defalar koymağı gerektirir; halbuki tabiatın bu tarzda bir şey düşündüğü yoktur. Tabiat, ölçmediği gibi saymaz da. Fizik ise saymak ister ve sayar. Kanunlar bulmak için «kemmi» mütehavvilleri birbirlerine nispet eder; hattâ muvaffak da olur. Bu muvaffakıyet anlaşıl-

[1] Burada bilhassa Ed. Le Roy'un «Revue de Métaphysique et de Morale» mecmuasındaki derin tetkiklerine işaret ediyoruz.

maz bir şey olurdu, eğer maddiyetin son haddine, yani bircinsten mekâna kadar vardığımız aslî hareketi, sayılacak, ölçülecek, birbirlerinin fonksiyonu olarak karşılıklı değişebilen hadlere kadar takibolunacak bir hareket olmasaydı. Kaldı ki maddiyeti bircinsten mekâna kadar vardırmak için zekânın kendi kendini uzatması kâfidir. Çünkü zekâilik ile maddîlik aynı mahiyette oldukları için mekân ve matematiğe tabiî olarak gideceklerdir.

Eğer matematik düzen pozitif bir şey olsaydı, eğer madde âleminde hukuk kanunları gibi kanunlar bulunsaydı ilmimizin başarıları bir mucize olurdu. Çünki karşılıklı münasebetlerle tabiatın seçtiği mütehavvilleri tâyin etmek ve onun ölçü vahidini hakkiyle bulup çıkarmak büyük bir şans isterdi. Buna karşılık kadrolarımıza girmek için lâzım olan şeyler maddede bulunmasaydı matematik şekilde bir ilmin başarıları da anlaşılır birşey olmazdı. O halde akla yakın bir tek hipotez kalıyor: o da matematik düzenin hiç de müspet bir şey olmadığı, bir gerginlilik *kesilmesinin* kendiliğinden temayül ettiği bir şekil olduğu ve maddeliğin tamamiyle bu türlü bir kesilmeden ibaret olduğudur. İlmimizin seçtiği mütehavvillere ve meseleleri sırtı sıra vaz'ettiği düzene göre rölatif ve ihtimalî olması ve başarılılığı da ancak böyle anlaşılır. Hattâ bu mütehavviller tamamen başka türlü de olabilirdi, buna rağmen ilmimiz yine başarılar elde edebilirdi; çünkü tabiatın esasında hiç de muayyen bir matematik kanunlar sistemi

yoktur; matematik, genel olarak, sadece maddenin yeniden düştüğü istikameti temsil eder; nasıl ki ayakları kurşunla safralanmış bir hacıyatmazı ister sırtüstü yatırın, ister tepe aşağı bırakın, ister şu veya bu vaziyete koyun, ister havaya atın, otomatik olarak hep ayak üstüne düşecektir. Hacıyatmaza benziyen madde de hangi ucundan tutulsa, ne yapılsa mutlaka matematik kadrolarımızdan birine düşecektir, çünkü hacıyatmazın kurşun safrasına karşılık geometri ile safralanmıştır.

Yalnız feylesof bu türlü düşünceler üzerine bir bilgi teorisi kurmayı belki de istemiyecek, kurmaktan çekinecek; çünki matematik düzen, bir düzen olmak dolayısiyle, ona pozitif bir şeyi varmış gibi görünecektir. Artık bu düzenin hakiki tabiat düzeninin inkıtaa uğratılmasiyle otomatik olarak hâsıl olduğunu ve bu inkıtaın kendisi olduğunu istediğimiz kadar söyliyelim. *Tabiatta hiçbir düzen olmaması ihtimali bulunduğu* ve matematik düzenin mevcudatın düzensizliği üzerine kazanılmış bir zafer olarak pozitif bir realiteye sahip olduğu fikri devam etmekten geri kalmıyacaktır. Bu noktayı derinleştirirsek *düzensizlik* (*désordre*) fikrinin bilgi teorisine ait olan meselelerde esas rolü oynadığını göreceğiz. Yalnız bu rol açıkça görülmemiş, görülmediği için de onunla uğraşılmamıştır. Bununla beraber bilgi teorisi bu fikrin tenkidi ile başlamalıdır, zira asıl büyük mesele realitenin bir düzene niçin ve nasıl girdiğini bilmek ise bunun da sebebi her türlü düzen yokluğunun müm-

kün yahut tasavvur edilebilir görülmesidir. Böyle bir düzen yokluğunu realistlerle idealistler düşündüklerini de sanırlar. Nitekim realistler «objektif» kanunların tabiata fiilen bir düzen verdiğini söyledikleri zaman tabiatta bir düzensizlik imkânını düşündüklerini gösterirler. İdealistler de «duyulabilen âlem» in zekâmız tesiriyle düzenlendiğini — binnetice bu âlemin düzensiz olduğunu — farz ettikleri zaman bu düşüncelerini gösterirler. O halde her şeyden önce düzen yokluğu mânasında aldıkları düzensizlik fikri tahlil edilmek ister. Çünkü felsefe bu fikri günlük hayattan almıştır. Günlük hayatta düzensizlikten bahsettiğimiz zaman bundan elbette bir şey anlıyoruz, yalnız ne anlıyoruz?

Menfi bir fikrin muhtevasını tâyin etmenin ne kadar zor olduğunu, bu işe girişmediği için felsefenin ne gibi kuruntularla içinden çıkılmaz zorluklara uğradığını aşağıdaki bölümde göreceğiz. Bu güçlük ve kuruntular esasen ariyet olan bir ifade tarzının kesin olarak kabul edilmesinden; pratik için yapılmış bir düşünce tarzının felsefi spekülâsyonlar alanına geçirilmesinden doğmuştur. Şimdi kütüphanemden gelişigüzel bir kitap alsam da içine bir göz gezdirdikten sonra: «Bunlar nazım değil» diyerek kitabı tekrar yerine koysam bu kitapta gerçekten «nazım yokluğu» diye bir şey gördüğümü söyliyebilir miyim? Söyliyemem. Çünkü böyle bir şey görmediğim gibi hiç de görmiyeceğim. Gördüğüm şey sadece nesirdir. Fakat ben nazım istediğim için gördüğüm nesri ara-

dığım nazma göre ifade ederek «bunlar nesirden ibaret» diyecek yerde «nazım değil» dedim. Bir de nesir okumak istediğim halde elime geçen kitap, tersine nazım olsaydı, şimdi de «bu nesir değil» diyecektim. Bunu söylemekle de bana manzumeler gösteren idrakimin verilerini, nesir fikrine saplanarak, nesirden başkasını istemiyen bekleme ve dikkatimin diline çevirmiş olacaktım. Şimdi bu söylediklerimi M. Jourdain işitmiş olsaydı benim bu iki nidamı, nesir ve nazmın kitaplara mahsus iki işlenmiş dil şekli olduğunu ve bunların ne nesir, ne de nazım olan işlenmemiş ham bir dile katılmış bulundukları mânasını çıkartacaktı. Ne nazım, ne de nesir olan bu dil şeklinden bahsederken bu şekli de düşündüğünü sanacak, fakat bu düşünüşü, bir sözde - tasavvurdan başka bir şey olmıyacaktı. Daha ileri gidelim: diyelim başka ki M. Jourdain bir felsefe profesörüne giderek nazım ve nesir şekillerinin, bunlardan hiçbirine sahip olmıyan bir şeye nasıl katıldığını sorarak bunun teorisini yapmasını ondan istemiş olsun. Bu soru saçma olacak, buradaki saçmalık da birinin inkârının ötekini tasdik etmekten ibaret olduğunu unutarak her ikisinin aynı zamanda inkârını, nesir ve nazmın müşterek temeli halinde ayrı bir varlık saymasindan ilerigelecektir.

Bunun gibi diyelim ki iki nevi düzen olsun ve bunlar da aynı çinsten bir düzenin içinde birbirine zıt bulunsun. Yine diyelim ki bu iki nevi düzenden birini aradığımız zaman ötekiyle karşılaşmaktan zihnimizde bir düzensizlik fikri

doğmuş bulunsun. Bu takdirde düzensizlik fikrinin günlük hayat pratiğinde açık bir mânaşı olacak, ihtiyaçla aranan bir düzenden başka bir düzen bulmak, ihtiyaç duyulmaya ve duyulmadığı için de yok denilecek olan bir düzene düzensizlik demek pratik maksat bakımından pek güzel anlaşılacaktır. Fakat böyle bir düzensizlik fikrinin teorik hiçbir kıymeti yoktur. Eğer bütün bunlara rağmen düzensizlik fikrini felsefeye sokmak iddiasında bulunursak gerçek mânasının gözden kaçırılacağı muhakkaktır. Çünkü buradaki düzensizlik fikri muayyen bir düzenin yokluğunu başka bir düzenin nef'ine olarak kaydediyordu; yalnız sıra ile ikisinden her birine tatbik edildiği için, biz onu yolda, daha iyisi iki raket arasındaki top gibi, havada alacağız, ve artık farksız olarak iki düzenden birinin veya ötekinin yokluğunu gösterir gibi değil, belki her ikisinin birden yokluğunu gösteriyor sayacağız ki bu sonuncu hal ne görülmüş, ne tasarlanmış bir şeydir. Sadece lâf olarak vardır. Böylece düzenin düzensizliğe, suretin maddeye kendisini nasıl yüklettiğini bilmek meselesiyle karşılaşacaktır. Bu tarzda incelenen bir düzensizlik fikri tahlil edilirse hiçbir şeyi göstermediği ve etrafında çıkartılan meselelerden hiçbirinin kalmadığı görülecektir.

Hakikat şu ki birbirlerine daima karıştırılan bu iki nevi düzeni birbirinden ayırmak, hattâ tasarlamakla işe başlamak lâzımdır. Bilgi meselesinin başlıca zorluklarını bunların birbirlerine karıştırılması doğuruyor, bunun için birbirlerinden ayrıldıkları cihetler üzerinde bir daha durmak faydasız olmıyacaktır.

Genel olarak diyebiliriz ki realite, düşüncemizi memnun ettiği nispette düzenli sayılır. O halde düzen, süje ile obje arasında bir nevi uygunluktur. Zihnin kendisini realitede tekrar bulmasıdır. Yalnız demiştik ki zihin iki zıt yöne de gidebilir. Bazan tabiî olan yönünden gider: bu takdirde gerginlik şeklinde bir ilerleme, sürekli bir yaratma, hür bir faaliyet olur. Bazan da tersine gider; bu gidişi sonuna kadar zorlanırsa, birbirlerine nispetle ayrılmış unsurların karşılıklı zaruri münasebetlerinin determinasyon'una, ve nihayet geometrik bir mekanizmaya varır. Şimdi, tecrübe ister birinci yönü kabul eder görünsün, ister ikinci yönden gitsin, her iki halde de bir düzen vardır diyoruz, çünkü zihin kendisini her iki yönde de yeniden buluyor, bunun için de birbirlerine karışıyorlar. Bundan kurtulmak için düzenin bu iki nev'ine ayrı adlar koymak lâzım, fakat bu da kolay değil, çünkü aldıkları ve alabildikleri çeşitler çok. İkinci nevi düzen, son haddi olan geometri ile tarif edilebilir: daha genel olarak sebeplerle neticeler arasında zaruri bir determinizm münasebeti bulduğumuz yerlerin hepsinde hep bu düzenden bahsedilir. Bu da bizde pasiflik ve otomatizm fikrini davet eden bir düzendir. Birinci nevi düzene gelince finalite etrafında sallandığına şüphe olmamakla beraber finalite ile tarif edilemez, çünkü finalite'nin bazan üstünde, bazan da altında kalır. En yüksek şekillerinde finalitenin üstünde kalır, zira bir fiilin yahut bir sanat eserinin mükemmel bir

düzen gösterdiği söylenebilir; bununla beraber bunların fikir tâbirleriyle ifade olunabilmeleri ancak vücut bulduktan sonra, o da takribî olarak mümkündür. Yaratıcı bir tekâmül olarak göz önüne alınan hayat da, toptan olarak, hür bir fiili, bir sanat eserini andırır. Eğer finalite sözünden önceden bilinen yahut bilinebilen bir fikrin gerçekleşmesi anlaşılıyorsa, hayat bu mânada alınan bir finaliteyi aşar. Toptan ve tamamiyle alınan hayata da finalite çerçevesi dar gelir, parça olarak alinan hayatın belirtileri için de, tersine, çok kere pek bol gelir. Her ne hal ise, burada bahsedilen şey *hayati* olan şeydir, bizim bütün bu incelemelerimizden maksat, hayati olan şeyin iradi yönde olduğunu göstermektir. Bunun için *âtıl* ve *otomatik* olan ikinci nevi düzenin tersine olarak birinci nevi düzene, hayati yahut iradidir denebilir. Zaten halk duygusu *(sens commun)* da bu iki nevi düzeni birbirlerinden, hiç olmazsa en son hallerinde insiyaki olarak ayırır; insiyaki olarak da yaklaştırır. Astronomik olayların da şaşılacak bir düzen gösterdikleri söylenir, bundan da matematik olarak önceden görülebilecekleri kastedilir. Beethoven'in senfonisinde — ki bir dehailik, bir orijinallik ve neticede önceden keşfedilemezliktir — daha az şaşılacak bir düzen olduğu söylenemez.

Yalnız birinci nevi düzen bu derece seçik bir şekli istisnai olarak alır. Genel olarak da ikinci nevi düzen ile karıştırmağa sebebolan karakterle görünür. Meselâ hayatın tekâmülüne toptan bakı-

lınca dikkatimize ilk çarpan şey hareketin kendiliğinden oluşu ve önceden keşfedilemeyişidir. Fakat her günkü tecrübelerimizde raslanan şey, muayyen olan şu veya bu canlı varlık, hayatın şu veya bu özel belirtisidir; bunlar da aşağı yukarı bildiğimiz şekil ve olguları tekrar ederler: hattâ doğuranla doğan arasında her canlıda gördüğümüz ve sayısız canlı fertleri aynı gurupta toplamamıza sebebolan yapı benzerliği, bizim nazarımızda «générique» tipin ta kendisidir. Cansız neviler de canlı nevileri örnek almış gibi görünürler. Nitekim tecrübenin parçalara ayırarak bize gösterdiği şekilde alınan hayati düzen ayniyle fizik düzenin karakterlerini gösterir, onun fonksiyonunu yapar gibi görünür: ayrıca her iki düzen de tecrübemizin *tekerrür ettiği* zehabını verir, her ikisi de zihnimizin genelleşme yapmasına elverişli olur. Hakikatte ise bu karakterin her iki düzende tamamiyle farklı kaynakları ve hattâ zıt mânaları vardır. İkinci düzenin tipi, ideal hududu gibi temeli de geometrik zarurettir, bu zarurete göre aynı unsurlar aynı neticeleri verir. Birinci düzen ise, tersine, alabildiğine karmaşık ve tamamiyle başka olan sebeplere aynı neticeyi verdirebilecek bir şeyin işe karışmasını gerektirir: ayrı tekâmül yollarında aynı yapılara nasıl raslandığını gösteren birinci bölümde bu son nokta üzerinde durmuştuk. Bu kadar uzaklara gitmeğe hacet kalmadan sadece baba tipinin evlâtlardaki devamına bakalım: buradaki tekerrür, göreceğiz ki aynı neticeyi veren aynı terkiplerin bir tekerrüründen ibaret değildir, ve bunu

kuvvetle zannettirecek bir mahiyettedir. Canlı bir varlığın vücut bulmasına yardım eden son derecede küçük sayısız unsurlar ve son derece küçük sebepler olduğu ve bunlardan yalnız birinin eksiklik veya bir tarafa kaymasının bu tekevvünü durdurabileceği düşünülecek olursa akla gelecek ilk şey: bu küçük işçiler ordusunda işlenen yanılmaları çabucak düzeltecek, yığınların netice ve bozukluklarını tamir edecek akıllı bir ustaya, «hayati bir prensip» e gözcülük ettirilmekte olmasıdır. Bunun için de fizik düzen ile hayati düzen arasındaki fark şudur: birincisinde aynı sebeplerin birleşmesi aynı toplu neticeyi verir, ikincisinde ise sebeplerde kararsızlık olduğu vakit bile neticenin sabit kalmasını sağlar. Fakat bu bir temsilden başka bir şey değildir. Düşünülürse hayati düzende işçiler olmadığı gibi bunları gözliyecek bir usta da olamaz. Fiziko - şimik tahlilin bulduğu sebep ve unsurlar uzvi yıkım vakıaları için herhalde hakikidir, miktarları da mahduttur. Fakat tam mânasiyle hayati olaylardan olan uzvi yaratma olgularını tahlil ettiğimiz zaman önümüzde tükenmez bir ilerleme manzarasının açıldığı görülür: bundan da tahlilin bulduğu birçok sebep ve unsurların tabiat ameliyesine son derece yaklaşmış, onu taklidetmeğe savaşan zihnimizin görüşlerinden başka bir şey olmadıkları istidlâl olunabilir. Halbuki taklit olunan bu tabiat ameliyesi parçalanır gibi değildir. Böyle olunca da aynı bir nev'in fertleri arasındaki benzerylik anı sebeplerle elde edilmiş aynı neti-

celerin benzerliğinden büsbütün başka bir mânada olacak, ve başka bir kaynaktan gelecektir. Yalnız her iki halde de benzerlik vardır, ve neticede genelleştirme mümkündür. Pratikte bizi ilgilendiren de tamamiyle bu müşterek benzerliktir, çünkü günlük hayatımızda zaruri olarak aynı şeyleri ve aynı vaziyetleri bekleriz, bu itibarla aksiyonumuz bakımından esas olan bu müşterek karakterin ancak spekülâsyonu ilgilendiren iç ayrılıklarına rağmen birbirlerine yaklaştırılması tabiîdir. İşte hayat ve maddeyi kaplıyan ve her yerde aynı olan *umumi bir tabiat düzeni* fikri buradan geliyor, âtıl madde alanında *kanunları*'n, hayat alanında *neviler*'in mevcudiyetlerini aynı kelime ile göstermek ve aynı tarzda tasarlamak alışkanlığımız da buradan geliyor.

Fazla olarak bu karıştırma yenilerde olduğu gibi eskilerde de bilgi meselesinden çıkan güçlüklerden çoğunun birbirlerine karıştırılmasından ilerigeldiği bizce şüphesizdir. Filhakika gerek kanunların ve gerekse nevilerin genellikleri aynı kelimelerle gösterildikleri, aynı fikirlerle ifade edildikleri için geometrik düzen ile hayati düzen daha o vakit birbirlerine karıştırılmıştı. Bu bakıma yerleşince de kanunların genelliği nevilerin genelliği ile, nevilerin genelliği de kanunların genelliği ile açıklanmıştı. Böylece tarif edilen iki tezden birincisi eski düşüncenin karakteristiğini teşkil ediyor, ikincisi de yeni felsefeye ait bulunuyor. Şu kadar var ki her iki felsefede «genellik» fikri iki mânaya gelen bir fikirdir.

O halde ki kaplam (şümul) ve içlem (tazammun) inde birbirleriyle barışmaları kabil olmıyan şeylerle unsurları birleştiriyor. Sadece eşya üzerindeki tesirimizi kolaylaştırmaları dolayısiyle birbirlerine benziyen iki nevi düzen gerek eski ve gerek yeni felsefede aynı kavram altında toplanmış bulunuyor. Bu suretle iki tâbir tamamiyle dıştan bir benzerlik dolayısiyle birbirlerine yaklaştırılmış bulunuyor, bunun pratikte meşru olduğu şüphesizdir. Fakat spekülâsyon vâdisinde de bunları aynı tarifte karıştırmağa hakkımız yoktur.

Filhakika tabiatın niçin kanunlara bağlandığını eskiler kendi kendilerine sormamışlarsa da neden nevilere göre düzenlendiğini sormuşlardır. Çünkü nevi fikri, hayat alanında, hususiyle objektif bir realiteye, yani veraset gibi söz götürmez bir olguya karşılıktır. Eğer yalnız ferdî şeyler olsaydı neviler tabiatiyle olamıyacaktı; imdi, eğer, organikleşmiş varlık, maddenin bütünü içinde kendi taazzuvu ile, daha doğrusu mahiyeti ile ayrılmış bulunuyorsa, başka bir eserimizde gösterdiğimiz gibi [1] âtıl maddeyi aksiyon ve reaksiyon ilgilerinde bulunan vücudumuzun sevkiyle seçik cisimlere ayıran da bizim idrakimiz olmuştur: binaenaleyh nevi ve fertlerin her ikisi de burada mevcudat üzerinde yapılacak aksiyonlara göre yarı yapma bir ameliye ile taayyün ediyorlar. Bununla beraber eskiler bütün nevileri bir sıraya koymak ve hepsinde aynı mut-

[1] *Madde ve hâfıza*, böl. III ve IV.

lak mevcudiyeti görmekte tereddüdetmemişlerdir. Realite böylece bir neviler sistemi olduktan sonra nevilerin genelliği (yani hayati düzenin umumiliği) kanunların genelliği yerine geçmek icabediyordu. Cisimlerin düşmelerini açıklıyan Aristo'nun teorisi ile Galilée'nin açıklamasını karşılaştırmak burada enteresan olacaktır. Aristo, cisimlerin düşmelerini açıklamak isterken sadece «yukarı», «aşağı», «tabiî yer», «iğreti yer», «tabiî hareket», «cebrî hareket» gibi kavramlarla uğraşmıştır [1]. Ona göre herhangi bir taşı düşürten fizik kanunu bütün taşların «tabiî yer»i olan toprağa dönmelerini ifade eder. Bunun için taş, kendi tabiî yerinde olmadıkça Aristo'nun nazarında tam bir taş değildir: Tabiî yerine dönmekle büyüyen bir canlı varlık gibi kendini tamamlamayı, ve böylece taş nev'inin özünü yerine getirmeyi gözetir [2]. Bu mahiyette bir fizik kanunu telâkkisi eğer doğru olsaydı, kanun, zihin tarafından kurulmuş basit bir münasebet olmıyacağı gibi maddenin cisimlere ayrılması da idrak melekemizin bir eseri olmıyacaktı: bütün cisimler canlı cisimler gibi hep aynı ferdiyete sahip olacaklar, fizik kâinatın kanunları da hakiki nevilerin arasında hakiki akrabalık bağlarını ifade edeceklerdi. Bu telâkkiden nasıl bir fiziğin doğduğunu bili-

[1] Bakınız bilhassa *Phys.* IV 215 *a* 2; V, 230 *b* 12; VIII, 255 *a* 2, ve *De Caelo,* IV, I - 5: 11, 296 *b* 27; IV, 308 *a* 34.

[2] *De Caelo,* IV, 310 *a* 34: bir şeyin tabiî yerini alması, suretini alması demektir.

yoruz. Kesin ve bir tek ilmin imkânına ve realitenin bütününü kucaklıyarak mutlak'ı elde etmeğe inanan eskiler için fi ikte dünyayı az çok kaba bir şekilde hayati dünyaya karıştırmak zoru vardı. O mahiyette bir fizik kanunu tasavvur etmeleri de bu zorun tesiri ile olmuştu.

Fakat yenilerde de aynı karıştırma görülüyor, şu farkla ki burada iki had arasındaki münasebet, yani fizik hadlerle hayati hadler tersine çevrilerek artık kanunlar nevilere değil de, neviler kanunlara irca edilmiş, ilim de yine «tek» farz edilmiş yalnız eskilerin umdukları gibi mutlak olacağına tamamiyle rölatif olmuştur. Bu itibarla kanun mahiyetinde tanınan nevilerin yeni felsefede gölgede kalmaları dikkat edilecek bir olgudur. Bizim bilgi teorimiz, aşağı yukarı, sadece kanunlar meselesi üzerinde toplandığına göre, neviler burada da nasıl olursa olsun kanunlarla uyuşmak zorundadırlar. Çünkü yeni felsefenin yeni zamanlardaki hareket noktası astronomi ve fizikteki büyük keşifler olmuştur. Nitekim Kepler ve Galilée kanunları felsefemiz için bilginin ideal ve biricik tipini teşkil eder. Buna göre kanun, şeyler yahut olgular arasındaki bir münasebeti bildirir, daha doğrusu matematik şekilde olan bir kanun, muayyen bir miktarla elverişli olarak seçilmiş diğer bir yahut birkaç değişken arasındaki bağlılığı ifade eder. O halde değişken miktarların seçilmeleri ile tabiatın şeylere ve olgulara ayrılmaları itibari, ihtimali bir şey olmuştur. Hattâ buradaki seçimin serbest, başıboş olmadığını,

tecrübeden geldiğini kabul etsek bile kanun yine bir münasebet olmaktan çıkacak değildir, her münasebet de esasen bir mukayeseye bağlı olduğundan kanunda objektif bir realitenin bulunması ancak birçok hadleri aynı zamanda göz önüne alan bir zekâ içindedir. Bu zekâ da ne benim, ne de sizin zekânız olmıyabilir; bu yüzden ancak tecrübeden önce mevcut olan kanunlara götüren bir ilim objektif bir ilim olabilir. Bizim yaptığımız iş de denilebilir ki bu mevcudu meydana çıkartmaktan ibarettir: bir de unutmamalı ki mukayese tek bir şahsın işi olmasa bile hiç olmazsa gayrişahsi olarak yapılmaktadır; kanunlarla ifade edilmiş, yani hadlerin hadlere *nispetinden* çıkarılmış bir tecrübe ise mukayese ile yapılmış ve elde edildiği zaman zaten bir zihin havasından geçmek zorunda kalmış bir tecrübedir. O halde tamamiyle insan zekâsına nispetle olan bir ilim ve bir tecrübe fikri kanunlardan terekkübeden bir ve bütün bir ilim telâkkisinde zımnen mevcuttur: Kant'ın yaptığı şey de bunu meydana çıkarmak olmuştur. Yalnız bu telâkki kanunların genelliği ile nevilerin genelliğini indî olarak birbirine karıştırmaktan doğmuştur. Eğer hadlerin birbirlerine nispetle şartlandırılmaları için bir zekâ lâzımsa bunların bazı hallerde müstakil olarak mevcut olabilecekleri anlaşılır. Eğer tecrübe de bize hadlerin münasebetleri yanında bir de müstakil hadler gösteriyorsa, canlı neviler kanunlardan bambaşka bir şey olduklarından, bilgimizin hiç olmazsa yarısı asıl

şeye (*chose en soi*), realitenin kendisine taallûk edecektir. Yalnız bu bilgi pek güç olacak. Çünkü konusunu artık kendi inşa etmiyecek, tersine ona katlanmak zorunda kalacaktır; şu kadar var ki ondan pek az bir şey koparsa bile mutlaktan bir şey koparmış olacaktır. Daha ileri gidelim: eğer bilginin öbür yarısı, hayati düzenin tersine, bir düzene ve daima mukayeseler istiyen münasebetlere, yani matematik kanunlariyle ifade edilen ve bu mukayeselere ancak mekâni ve binnetice geometrik olmak itibariyle elverişli olan bir düzene ait ise, bu bilgi de birtakım filozofların dedikleri kadar kökten ve kesin olarak rölatif olmıyacaktır. Fakat ne de olsa eskilerin dogmatizmi altında olduğu gibi yenilerin rölativizmi arkasında da iki nevi düzen birbirlerine karıştırılmış olarak görülüyor.

Bu düzenlerin birbirlerine karıştırılmalarının kaynağını göstermek için yetecek kadar söyledik. Bunların birbirlerine karıştırılmaları esasen bir yaratma olan «hayati» düzenin öziyle görünmekten ziyade bazı ilinekleri (ârazları) ile görünmesindendir, bu ilinekler de fizik ve geometrik düzeni taklidediyor; bu düzen gibi de genelleştirmeyi mümkün kılan tekrarlanmalar gösteriyor, bizim için mühim olan da bu tekrarlanmalar oluyor. Halbuki bütün olarak alınan hayatın bir tekâmül olduğu, durmadan değiştiği şüphesizdir. Şu kadar var ki, ancak kendi emanetini taşıyan canlılar vasıtasiyle ilerliyebiliyor. Bunun için de yüz binlerce canlının yuğurdukları yeniliğin büyüyüp

olgunlaşması için, birbirlerine mekân ve zamanda aşağı - yukarı benzer olarak tekrarlanmaları lâzım geliyor. Madde âleminde ise mütevali baskılar hep aynı olduğu gibi aynı baskının bütün nüshaları da birbirlerinin aynı oluyor. Halbuki bir neviden olanlar ne mekânın muhtelif noktalarında, ne de zamanın muhtelif anlarında birbirlerine tamamiyle asla benzemiyorlar, veraset, nesilden nesle yalnız karakterleri geçirmiyor, bunları değiştiren ve hayatın ta kendisi olan hamleyi de geçiriyor. Bunun için yaptığımız genelleştirmelerin temeli olan tekrarlanma fizik düzende esaslı olduğu halde hayati düzende ârızîdir, diyoruz. Elhasıl fizik düzen «otomatik» bir düzendir, hayati düzen iradî demiyeceğim ama «istenmiş» (*voulu*) bir düzen gibi görünüyor.

İmdi, «otomatik» düzen ile «istenmiş» düzen arasındaki fark böylece açıkça anlaşıldıktan sonra *düzensizlik* fikrinin doğurduğu iltibas (*équivoque*) ortadan kalktığı gibi bilgi meselesinin zorluklarından biri de kalkmış oluyor.

Bilgi teorisinin ana meselesi filhakika ilmin nasıl mümkün olduğu, mevcudatta niçin düzensizlik olmayıp da bir düzenin bulunduğudur. Evet, düzen vardır, hem de bir olgudur, Fakat bir yandan da *düzenden daha az görünen* düzensizlik bize hükmen (*en droit*) mevcut olacak gibi görünüyor. O halde mevcudatta bir düzenin bulunması, aydınlanması gereken bir sır, ortaya konulması mutlaka gereken bir mesele olacaktır. İsterseniz daha sade söyliyeyim: düzenin

kurulmasına koyulunduğu andan itibaren, mevcudatta değilse bile hiç olmazsa zihinde, düzen olmıyabilir gibi alınıyor: olmıyabilir gibi düşünülmiyen bir şeyin açıklanması aranmaz. Eğer düzeni, bir şeyin fethedilmesi, veyahut bir şeye diğer bir şeyin katılması gibi (ki bu şey «düzen yokluğu» olacaktır) görmeseydik eski realizm, kendisine «idée» nin katıldığı bir «madde» den bahsetmiyeceği gibi modern idealizm de tabiatta zekânın düzenliyeceği bir «duyulur çeşitlilik» (*diversité sensible*) i vaz'etmiş olmıyacaktı. Hakikaten de her düzenin *olmıyabilir olduğu ve böyle telâkki edildiği hiç söz götürmez. Yalnız neye nispetle olmıyabilirdir?*

Bize kalırsa bunun cevabı şüpheli değildir. Bir düzen olmıyabilirdir ve bize kendisinin aksi olan bir düzene nispetle olmıyabilir görünür; nazmın nesre, nesrin nazma nispetle mümkün olmaları gibi. Fakat mademki nesir olmıyan her söz nazımdır ve ister istemez nazım gibi düşünülecektir, yine mademki nazım olmıyan her söz nesirdir ve ister istemez nesir gibi düşünülecektir, bir varlık tarzı da bunun gibi iki düzenden biri değilse diğeri olacak ve ister istemez bu düzen gibi düşünülecektir. Yalnız unutmamalı ki biz zihnimizde hakikaten mevcut olan bir fikri farkında olmıyarak hislerimizin sisleri arasından da düşünmüş olabiliriz. Düzensizlik fikrini günlük hayatta nasıl kullandığımıza bakarsak buna kani olacağız. Bir odaya girip de bunun «düzensiz» olduğuna hükmettiğim zaman bundan ne

anlıyorum? Denilebilir ki buradaki eşyanın dağınıklığı, ya içinde oturan adamın eşyasına karşı gelişigüzel otomatik hareketlerde bulunmuş olmasiyle, yahut da her mobilya, her elbise ve öteberiyi bulundukları yere koyan yapıcı bir sebeple açıklanabilir. Burada mükemmel olan düzen, kelimenin ikinci mânasındaki düzendir. Benim bu odada beklediğim düzen de tertipli bir adamın odasına şuurlu olarak verdiği bir düzen, yani istenmiş bir düzendir, otomatik bir düzen değildir. Halbuki ben istenmiş, iradeli bir düzenin olmadığını görünce bunun yokluğuna düzensizlik dedim. Esasen bu iki düzenden biri bulunmadığı zaman hakiki olarak anlaşılan, görülen, düşünülen şey başka bir düzenin bulunmasından ibarettir. Yalnız ben bu düzenle değil de *ancak birinci düzenle ilgilendiğim* için ikinci düzenin mevcudiyetini kendine göre ifade ederek burada bir düzensizlik var diyecek yerde bunu birinci düzene göre ifade ediyorum. Bunun tersini alalım: bir kaos tasarladığımızı söylediğimiz zaman (yani fizik dünyanın henüz kanunlara itaat etmediği bir devri tasarladığımız zaman) neyi düşünüyoruz? *İstedikleri gibi* görünüp kaybolan olgular hayal ediyoruz. Fizik kâinatı nasıl biliyorsak, yani bütün olgularını birbirlerine uygun netice ve sebepleriyle düşünmekle başlıyor, sonra da indî bir sıra kararlar vererek düzensizlik dediğimiz şeyi elde edecek tarzda katmalar, indirmeler, ortadan kaldırmalar yapıyoruz. Hakikatte ise tabiatın mekaniz-

ması yerinê isteme (*vouloir*) yi, «otomatik düzen» yerine olayların görünme ve ortadan kaybolmalarından hayal ettiğimiz birçok irade tomurcukları koyuyoruz. Bu küçük isteklerin «meramlı bir düzen» teşkil edebilmeleri için şüphe yok ki yüksek bir istek yolunu kabul etmiş olmaları lâzımdır. Fakat yakından bakarsak tam bunu yaptıkları görülecek: irademiz vakit vakit bu kaprisli iradelerin her birinde bulunuyor, bunlarda objektifleşiyor, tıpkıyı tıpkıya bağlamaktan, sebeple netice münasebetleri gözetmekten sakınıyor, nihayet parça isteklerin üstünde tek bir meramı hâkim kılıyor. Böylece düzenlerden birinin yokluğu burada da başka bir düzenin bulunmasına bağlıdır. Düzensizlik fikrinin yakın akrabası olan tesadüf fikrini tahlil edersek burada da aynı unsurları bulacağız. Rulet, kazandıracak numaranın üzerinde tamamiyle mekanik bir sebebin tesiriyle durduğu halde benim menfaatlerimle ilgili bir Hızırmış gibi hareket eder; yahut da tamamiyle mekanik bir kuvvet olan rüzgâr damdan uçurduğu bir kiremidi, hayatıma düşman bir iblismiş gibi kafama indirir. Bu tesadüflerin hiçbirinde kasıt namına bir şey yoktur, hattâ bunları aramam veya bunlara raslamam lâzım gelir gibi görünen yerlerde bile ancak bir mekanizm bulurum; *tesadüf*ten bahsederken de işte bunu ifade ediyorum. Olayların kendi heveslerine göre tevali ettiği anarşik bir dünya için de burada tesadüf hüküm sürüyor diyeceğim, ve bu sözümle mekanizm beklediğim yerde iradelerle,

daha doğrusu *kararlar*la karşılaştığımı kastedeceğim. Tesadüfü tarif etmek isterken zihnin garip bocalaması işte bu sebepledir. Ne edici sebep (*cause efficiente*), ne de gayeci sebep (*cause finale*) aranan tarifi veremez. Zihin için burada karar kılabilecek bir yer bulmak bu sebepten kabil değildir. Bulamadığı için de gayeci bir sebebin yokluğu ile edici bir sebebin yokluğu arasında sallanır. Nasıl sallanmasın ki bu tariflerden her biri zihni diğerine yollamaktadır. Hakikaten de hisle karışmıyan öz bir fikir olarak alındığı müddetçe tesadüf meselesinin halledileceği yoktur. Çünkü öz bir fikir değildir, iki nevi düzenden birini beklerken ötekini bulan bir adamın ruh haletini göstermektedir. Tesadüf ve düzensizlik işte bunun için zaruri olarak rölâtif gibi tasavvur edilmişlerdir: eğer mutlak gibi tasavvur edilmek istenirse iki nevi düzen arasında birinden ötekine istemiyerek gidip gelinir ve her türlü düzensizlik iddiasında gerçekte iki düzen bulunur; ayrıca da bu düzenlerden ne birinde, ne ötekinde tutunamıyan bir zihnin sallandığı görülür. Düzensizliği düzene dayamak ne mevcudatta, ne de onun tasavvurunda bahse mevzu olamaz, çünkü düzen, iki nevi düzeni içerir ve bunların kombinezonlarından yapılmıştır.

Yalnız bizim zekâmız öteye geçerek ortaya «düzen yokluğu» demek olan bir düzensizlik koyar. Bu suretle de ancak bir kelime düşünür, fazla bir şey değil, kelimenin altına bir fikir

koymaya çalışsın: düzensizliğin bir düzen inkârı olabileceğini görecektir. Hattâ bu inkâr da zıt bir düzeni zımnen tasdik etmekten başka bir şey olmıyacaktır; bu zıt düzeni görünce de bizi ilgilendirmediği için gözlerimizi kapıyor, yahut bir düzeni inkâr ederken ötekini tasdik ediyoruz. O halde zekânın düzenliyeceği bir dağınıklıktan nasıl bahsolunabilir? gerçekleştirilmiş yahut ettirilebilir olan bu dağınıklığı istendiği kadar kimsenin farz etmediği söylensin, mademki bahsediliyor, düşünüldüğü sanılıyor demektir; o halde tekrar ediyorum: gerçekten mevcut olan bu insicamsızlık fikri tahlil olunursa bunda ilgilenmediğimiz bir düzen karşısında zihnin uğradığı bir hayal kırıklığından veya iki nevi düzen arasında sallanmadan ve nihayet bir şey ifade eden bir kelimeye menfi bir ek takarak icadedilmiş boş bir kelime tasavvur etmiş olmaktan başka bir şey görülmiyecektir; yapılması ihmal edilen de bu tahlildir. İhmal ediliyor, çünkü birbirlerine irca olunmıyan iki nevi düzen ayırmak hiç düşünülmüyor.

Filhakika diyorduk ki her düzen zaruri olarak mümkün görünür. Eğer iki nevi düzen varsa bu imkân şöyle izah olunur: düzenin şekillerinden biri ötekine göre olmıyabilir. Meselâ geometrik düzen olan yerde hâyati düzen, hayati düzen olan yerde geometrik düzen mümkün olabilirdi. Fakat farz edelim ki düzen her yerde aynı neviden olsun da sadece geometrikten hayatiye gitmek üzere dereceler bulunsun. Bu takdirde bana müm-

kün görünmekte devam eden ve artık başka neviden bir düzene göre taayyün etmiyen muayyen bir düzenin *yokluğuna*, «yani kendisinde düzenden eser bulunmıyan» bir mevcudiyet haline nispetle mümkün olacağına zaruri olarak inanacak; böyle bir mevcudiyet halini düşündüğümü sanacağım; çünkü bu mevcudiyet bana söz götürmez bir olgu olan düzende imkân halinde bulunur gibi görünecektir. Böyle olunca düzen mertebelerinin başına hayati düzeni, sonra da bu düzenin bir azalışını, yahut o derece yüksek olmıyan bir komplikasyonu olarak geometrik düzeni, ve nihayet en aşağıya düzensizliği, dağınıklığı koyacağım. Düzensizlik kelimesi işte bunun için arkasında, gerçekleşmiş olmasa bile hiç olmazsa zihinde gerçekleşmiş bir şey olması gereken bir tesir yapacaktır; fakat muayyen bir düzende bulunması mümkün olan bir halin sadece zıt bir düzenin mevcudiyetinden ibaret olduğuna dikkat eder, ve dolayısiyle birbirlerine zıt iki düzen vaz'edersem bunların arasında orta derecelerin tasavvur edilemiyeceğini, ve bu iki düzenden «düzensiz»e doğru inilemiyeceğini görürüm. Burada ya düzensizlik kavramı mânasız bir kelimedir, yahut da iki düzen arasında bulunan yolun ortasına konmak şartiyle bir mâna alabilir. Fakat ne birinin, ne de ötekinin altına konulamaz. Çünkü evvelâ düzensizlik, sonra geometrik, daha sonra da hayati düzen diye bir şey yoktur: Sadece geometrik ve hayati düzen, sonra da zihnin bunlar arasında sallanmasından

doğan bir düzensizlik fikri vardır. Bunun için üzerine düzenin katıldığı bir dağınıklık çeşidinden, yani düzensizlikten bahsetmek tam mânasiyle müddeayı delil yapmak olur; çünkü dağınıklığın hayal edilmesiyle birlikte bir de gerçek bir düzen, daha doğrusu iki düzen vaz'edilmiş olur.

Reelin gerginlikten gevşeklik yahut yayılma (*extension*) ya, hürriyetten mekanik zarurete tersine dönme (*inversion*) yoliyle nasıl geçebileceğini göstermek için bu uzun tahlilin yapılması lâzımdı. Bu iki had arasındaki münasebetin hem şuur, hem de duyu tecrübesi vasıtalariyle hep birden bize telkin edildiğini göstermek yetmez; geometrik düzenin açıklanmaya muhtaç olmadığını, çünkü sadece hayati düzenin ortadan kalkmasından ibaret olduğunu ispat etmek lâzımdı. Bunun için de ilga (*suppression*) nın daima bir ikame (*substitution*) olduğunu ve hattâ ister istemez böyle anlaşıldığını göstermek isterdi. Hem mevcudatta olup biten, hem de düşüncemizde mevcut olan şeyler hakkında bize aldatıcı bir ifade tarzı telkin eden âmil, sadece pratik hayatın istekleridir. Biraz önce neticelerini tasvir ettiğimiz tersine dönüş (*inversion*) olayını şimdi daha yakından incelemek lâzımdır. Burada sebebin kesilmesi neticenin tersine dönmesi demek olduğuna göre, dağılmak için sadece gevşemesi kâfi gelen prensip nedir?

Daha iyi bir kelime bulamadığımız için bu prensipe şuur demiştik. Yalnız burada bahsedilen şuur, her birimizde ayrı ayrı çalışan ufacık

şuurlar değildir. Bizim ufacık şuurumuz mekânın belli bir yerinde bulunan belli bir canlı varlığın şuurudur; vakaa bu şuur da kendî kaynağı olan şuurun yönünde gider, fakat ileriye doğru yürümekle beraber hep arkaya bakmak üzere aksi bir istikamete çevrilmiştir. Bu geriye bakma, gösterildiği gibi, zekânın ve neticede kaynağından ayrılmış şuurun tabiî bir fonksiyonudur. Bu şuurun kendi kaynağından bir şeyle birleşmesi için *olmuş bitmişten* ayrılarak, *olmak üzere* olana bağlanması, başka bir deyimle, *görmek* melekesinin kendine dönerek ve kendine katlanarak *isteme* fiiliyle kaynaşması lâzımdır. Bu da zahmetli bir cehttir, bunun için tabiatı zorlamak, bunu ansızın ve birdenbire yapmak ister, birkaç andan fazla da uzatılamaz. İleriye atılmak üzere bütün varlığımızın toplandığı işe atılma zamanlarında saik ve muharriklerin açık bir şuuruna ve hattâ bunları taazzuv ettiren oluşa bile az çok sahip oluruz; fakat maddeden geçerek onu canlandıran bir cereyan olan bu sâf meram sadece duyduğumuz, olsa olsa bizden geçişini sezdiğimiz bir şeydir. Bir an için olsa bile bu sâf meramda yerleşmeyi deniyelim: hattâ bu takdirde bile yakaladığımız meram ferdî mahiyette olan parça bir meramdır. Bütün bir hayatın kaynağına erişmek için, bütün bir maddiyetin kaynağına erişmek için olduğu gibi çok daha uzaklara gitmek lâzım gelecektir. Bu kadar uzaklara gitmek imkânsız mıdır? Değil, çünkü bunun mümkün olduğunu gösteren felsefe tarihi meydandadır. Yaşıyan

hiçbir felsefe sistemi yoktur ki hiç olmazsa ba
kısımlarında sezgiden hayat almamış olsun. Y
nız sezginin kullanılması için diyalektik lâzı
dır, kavramlaşması ve başkalarına yayılma
için de yine diyalektik lâzımdır. Fakat
yalektik, çok kere, kendisini aşan sezginin ve
mini geliştirmekten başka bir şey yapmaz. Do
rusunu söylemek lâzım gelirse diyalektik ile s
ginin yolları birbirlerine zıttır. Fikirleri birb
lerine bağlıyan diyalektik ceht fikirlerin top
lamak istediği sezgiyi söndürür. Bunun için fi
zof, sezginin hamlesini bir kere aldıktan so
onu terk ile hareketinde devam etmek için k
dine güvenerek kavramları birbiri arkasınd
sürmek zorundadır. Fakat çok geçmeden i
ucunu kaçırdığını görür, ikinci bir temasta
lunmağa, yapılan şeyin büyük bir kısmını b
mağa mecbur olur. Kısaca söylersek diyalek
düşünce, kendi kendisiyle uygunluğu sağlıy
bir düşüncedir. Yalnız sezginin bir gevşemes
den ibaret olan diyalektik vasıtasiyle bir değ
birçok uygunluklar sağlamak kabildir. Oysa
sadece tek bir hakikat vardır. Eğer sezgi birk
lâhzalık olmayıp da sürebilseydi, filozof yal
kendi düşüncesiyle mutabık kalmayı değil, büt
filozofların birbirleriyle mutabık olmalarını s
lıyacaktı. Eğer her sistemde müphem ve ek
olarak mevcut ve sistemden de daha kıyme
daha ömürlü olan olan sezgiyi temadi ettirm
kabil olsaydı felsefenin konusuna erişilmiş, y
dan çıkmamak için gereken dayanak noktal

sağlanmış olacaktı. Bunun içindir ki tabiat ile zihin arasında sürekli gidip gelmeler zaruri olmuştur.

Varlığımızı irade yahut meramımıza, meramımızı kendini temadi ettiren içtepiye yeniden yerleştirdiğimiz zaman realitenin daimî bir büyüme, sonsuz bir yaratma olduğunu duyarız. İrademiz bu mucizeyi zaten yapıyor. Nitekim biraz yaratması olan beşerî her eser, biraz hürriyeti olan iradi her iş, uzviyetlerde kendiliğinden gelen her hareket dünyaya yeni bir şey katar. Vakaa bunlar hep şekil yaratmalarıdır. Fakat başka türlü nasıl olabilirdi? Düşünmeli ki biz hayat akışının kendisi değil, madde ile yüklü bir parçasıyız; daha doğrusu hayat hamlesinin akışı boyunca cevherinin pıhtılaşmış parçalarıyız. Şimdi basit bir hür kararda yaptığımız gibi dahiyane bir eserin kompozisyonunda faaliyetimizin zembereğini sonuna kadar istediğimiz kadar gerelim ve böylece hiçbir basit ve sâf malzeme toplamının veremiyeceği bir şeyi yaratalım (malûm münhanilerin birbirleri üzerine katılması büyük bir artistin çizgisine benzer mi?). Burada onların taazzuvlarından önce olan ve bu taazzuvlardan sonra yaşıyan unsurlar eksik olmıyacaktır.* Fakat şekli doğuran aksiyonun sadece bir duraklaması onun maddesini teşkil edebiliyorsa (artist tarafından çizilmiş orijinal çizgiler de bir hareketin donma yahut pıhtılaşması değil midir?) artık maddenin yaratılması da anlaşılamaz, kabul olunmaz bir şey olmaktan çıkar. Çünkü bir şeklin yaratılmasını her an için

biliyor, içten yaşıyoruz. Maddenin yaratılması
şeklin sâf olduğu, yaratıcı akışın bir müddet k
sildiği yerde olacaktır. Misal olarak şimdiye k
dar yazılmış bütün yazıların terkibine gir
alfabe harflerini alalım: yeni bir şiir söylem
için alfabeye katılacak başka harfler arama
hiç düşünmüyoruz. Fakat şairin şiiri yarat
ğını ve insan düşüncesinin zenginleştirdiği
çok iyi biliyoruz. Şiirin bu yaratması, ruhun ba
bir fiilidir; bu fiilin yeni bir yaratmada deva
edecek yerde sadece bir duraklaması yaratman
kendiliğinden kelimelere dağılması için kâfi g
lir. Şimdi bu harfleri dağıtalım: hepsi de dü
yada mevcut alfabe harfleri arasına katılac
harflerden başka bir şey değildir. Bunun gi
madde âlemini muayyen bir anda terkibed
atom sayısının artması da zihnimizin alışkanlığı
aykırı gelir, tecrübelerimize de zıt görünür. F
kat tamamiyle başka bir düzene ait olan şair d
şüncesinin alfabe harflerini aşması gibi aton
aşan bambaşka düzende, bir realitenin âni kat
malarla büyümesi de kabul edilmez bir şey d
ğildir; ve her katılma tersine pekâlâ bir âle
olabilir ki biz bunu sembolik olarak atomlar
bir toplanışı gibi tasarlıyoruz.

Kâinatın mevcudutiyeti hakkındaki sırrın b
yük bir kısmı hakikatte ya tekevvünün bir ha
lede vücut bulmuş olmasını, yahut da madden
ezelîliğini istememizden geliyor. İster hilkatten,
ter yaratılmamış ezelî bir maddeden bahsedilsin h
iki halde de dâva kâinatın bütünlüğü üzerind

dir. Zihnin bu alışkanlığını derinleştirirsek, önümüzdeki bölümde tahlil edeceğimiz gibi, bir peşin hüküm bulacağız, materyalistlerle onların hasımlarında müşterek olan bu peşin hükme göre hakikaten faal ve yaratıcı olan bir süre, bir oluş yoktur, mutlak varlığın — madde yahut ruh — yeri hayatımızı dokuduğunu duyduğumuz somut zamanda değildir: her şeyin tamamiyle vücut bulmuş olduğu fikri de işte buradan gelmiş olacaktır. Buna göre ya madde çokluğunun, yahut da bu çokluğu yaratan fiilen ilâhi cevherde ezelden bulunduğunu vaz'etmek lâzımdır. Şimdi bu peşin hüküm bir kere sökülüp atılsın; yaratma fikri çok daha açıklaşır; çünkü çoğalma fikriyle karışıyor. Böyle olunca da artık bahsetmemiz lâzım gelen şey bütünlüğiyle alınan kâinat değildir.

Hem de niçin ondan bahsedeceğiz? Kâinat dediğimiz şey güneş sistemlerinin bir toplumudur, onun da güneş sistemimiz gibi olduğuna inanmamız için lâzım olan şeyleri biliyoruz. Bu sistemlerin birbirlerinden mutlak olarak ayrı olmıyacakları da şüphesizdir. Çünkü bizim güneşimiz en uzak yıldızlara kadar ışık ve hareket salıyor, bütün sistemiyle de oraya çekiliyormuş gibi belli bir yönde hareket ediyor. O halde dünyalar arasında bir bağlılık olacaktır. Yalnız denebilir ki bu bağlılık aynı bir dünyanın kendi parçaları arasındaki bağlılığa nispetle son derecede gevşektir. Böyle olduğuna göre güneş sistemimizi başka sistemlerden ayırmamız sadece kolaylık için yapı-

lan yapma bir ayırma değildir, çünkü bunu yapa biz değiliz, tabiatın kendisidir. Biz ise, canlı bi varlık olarak üzerinde yaşadığımız yerden ve on besliyen güneşten başka hiçbir şeye bağlı değ liz. Düşünen bir varlık olarak da, fiziğimizin ka nunlarını ancak kendi dünyamıza ve tek başın alınan dünyaların hepsine tatbik edebiliyoruz, fa kat bu kanunları bütün kâinata tatbik edebilece ğimizi ve hattâ bu mahiyette bir hükmün bir mâ nası olacağını bilmiyoruz; çünkü kâinat bir and yapılmış bir şey değil, durmadan olan bir şeydi Yeni dünyaların katılmasiyle de boyuna çoğaldığ da şüphesizdir.

O halde ilmimizin en umumi iki kanun olan enerjinin mahfuziyeti kanunu ile alçalma kanununu güneş sistemimizin tamamına teşmi edelim, yalnız bu kanunları nispeten kapalı ola bu sisteme ve nispeten kapalı olan diğer sistem lere tahdidederek bundan ne çıkacağını görelim Evvelâ bu iki prensipin aynı metafizik ehemm yette olmadıklarına dikkat edelim. Birinci pren sip kemmi olan ve neticede kısmen bizim ölç tarzlarımıza göre olan bir kanundur, şöyle ifad edilir: Kapalı farz edilen bir sistemde enerjile bütünü, yani «kinetik» ve «potansiyel» enerjileri toplamı asla değişmeyip daima sabit kalır. halde eğer dünyada yalnız «kinetik» ener olsaydı, yahut da bu enerjiden başka sadec bir nevi «potansiyel» enerji olsaydı ölçme hü neri suni kanunu vermeğe kâfi gelmiyecekt Enerjinin mahfuziyeti kanunu *bir şeyin* kendi

sabit bir kemiyette muhafaza ettiğini ifade edecekti. Fakat gerçekte mahiyetleri türlü türlü olan enerjiler vardır [1], ve bunlardan her birinin ölçülmesi şüphe yok ki enerjinin mahfuziyeti kanununu haklı çıkartacak tarzda seçilmiştir. Bu prensipte bulunan itibariliğin hissesi bu itibarla oldukça büyüktür, fazla olarak, aynı sistemi terkibeden muhtelif enerjilerin çeşitleri arasında prensipin kaplamını muvafık olarak seçilmiş ölçüler vasıtasiyle mümkün kılan bir dayanışma olacağı şüphesizdir. O halde filozof bu prensipi eğer güneş sisteminin bütününe tatbik edecek olursa, bu sistemin hiç olmazsa çevrelerini çizmeğe mecbur olacaktır. Çünkü enerjinin mahfuziyeti kanunu güneş sistemininin bütününde artık belli bir şeyin belli miktarının devamını ifade edemiyecek, daha ziyade husule gelen her değişmenin tamamiyle zıt bir değişme ile bir yerde tevazün ettirilmesi zaruretini ifade edecektir. Bu da şu demektir ki enerjinin mahfuziyeti kanunu güneş sistemin bütününü idare etse bile dünyanın mahiyetini öğretmekten ziyade bir parçasiyle diğer parçası arasındaki münasebeti bildirmektedir.

İkinci termodinamik prensip böyle değildir. Enerjinin alçalması kanunu esas itibariyle miktarlara ait değildir. Bu kanunun ilk fikri Carnot'nun kafasında buhar makinelerinin verimi üzerindeki kemmî birtakım mülâhazalardan doğ-

[1] Keyfiyetin bu farkları hakkında, bakınız: Duhem, *L'évolution de mécanique*, Paris, S. 197 ve aşağısı.

muştu, fakat Clausius bu kanunu matemati terimlerle genelleştirdi, ölçülebilir bir kemiye telâkkisine, «entropie» ye vardı. Bu ince ölçüle tatbikat için lâzımdır. Fakat fizik dünyanın muh telif enerjilerini ölçmek hiç düşünülmemi enerji kavramı icadedilmemiş olsaydı bile b kanun müphem surette formüllenebilir kalacak ve icabında kabataslak formüllenebilecekti. B kanunun esas itibariyle ifade ettiği şey şudur Bütün fizik değişmelerde hararet kaybetme temayülünden başka hararetin de bütün cisimle arasında hep bir tarzda yayılmak temayülü var dır. Bu kanun daha az sarih olan bu şekliyl her türlü itibarilikten kurtulmuştur; fizik kanun larının da en çok metafizik olanıdır; çünkü dünyanın gittiği yönü, araya semboller sokmada ve ölçü yapmacıkları olmadan âdeta parmakl göstererek diyor ki: görünen ve bircinsten ol mıyan değişmeler gitgide görünmiyen ve bir cinsten olan değişmelere dönecek, güneş sistemi mizde vâkı olan değişmelerin zenginlik ve çe şitliliğinden doğan istikrarsızlık yerine gitgid birbirlerini boyuna tekrar edecek olan elemante hareketler geçecektir. Tıpkı kuvvetlerini saklıyan fakat gittikçe daha az işlere sarf ederek nihaye tamamiyle ciğerlerinin teneffüsü ve kalbinin ha reketlerine kullanmakla kalan bir adam gibi.

Bu gözle bakılınca güneş sistemimiz gib bir dünya, haiz olduğu değişme kabiliyetlerin den her an bir şey kaybeden bir sistem gib görünür. Başlangıçta ise enerjinin kullanılm

imkânı en yüksek derecede idi: değişme kabiliyeti de gitgide azalmaktadır. Bu azalma nereden geliyor? Evvelâ mekânın başka bir noktasından geldiği farz olunabilirse de mesele bununla çözülmüş olmıyacak, sadece daha gerilere atılmış olacaktır. Çünkü dünyaya değişme kabiliyeti veren bu dış kaynak için de aynı şey sorulabilir. Buna ilâve olarak denebilir ki değişme kabiliyetini sırayla birbirine geçirebilecek dünyalar sonsuz olduğuna göre kâinattaki bu kabiliyetin toplamı da sonsuz olduğundan, değişme kabiliyetinin kaynağını aramağa lüzum olmadığı gibi sonunu tahmine de lüzum yoktur. Bu çeşit bir hipotez ispat olunamadığı gibi ret de edilemez; yalnız sonsuz bir kâinattan bahsetmek maddenin soyut mekân ile tam bir düşümdeşlik (*coïncidence*) ini ve neticede bütün madde parçalarının birbirine nispetle mutlak surette ayrı olduklarını kabul etmeğe bağlıdır. Bu tez hakkında ne düşünmek lâzım geldiğini ve bu tezi maddenin her kısmının birbirlerine karşılıklı tesirleri fikri — ki burada müracaat olunduğu iddia olunan bu tesirdir — ile barıştırmanın ne kadar güç olduğunu yukarda görmüştük. Nihayet farz olunabilir ki genel istikrarsızlık genel bir istikrar halinden çıkmıştır. Değişme kabiliyeti de azalma yolunda bulunuyor, bizim bulunduğumuz devreden evvel de değişme kabiliyetinin çoğalmak yolunda bulunduğu başka bir devir gelmiştir, mütenavip çoğalma ve azalmalar da birbirlerini hudutsuz olarak kovalıyorlar. Şu son

zamanlarda sarahatle gösterildiği veçhile bu hipotez teorik olarak anlaşılmaz değildir. Yalnız Boltzmann'ın yaptığı hesaplara göre her türlü muhayyileyi aşan matematik bir ihtimaliyetsizlik olduğu için pratik bakımdan mutlak bir imkânsızlık demektir [1]. Fizik vâdisinde kalınırsa mesele hakikatte halledilemez bir haldedir, çünkü enerjiyi yer kaplıyan eczaya bağlamağa mecbur olan fizikçi bu eczada sadece enerji mahfazaları görse bile yine mekânda kalacaktır: çünkü enerjilerin kaynağını mekân dışı bir süreçte ararsa kendi rolünü yalanlıyacaktır. Bize kalırsa enerjilerin kaynağı mekân dışında aranmak lâzımdır.

Genel olarak uzam (*étendue*), *soyut olarak* mı düşünülüyor? Demiştik ki yayılma *(extension)* bize genel olarak gerilme (*tension*) nin bir inkıtaı olarak görünüyor. Bu uzamı dolduran somut realiteye mi bağlanıyor? Somut realitede hüküm süren ve tabiat kanunlariyle beliren düzen, kendine zıt düzenin inkıta ettirilmesiyle kendiliğinden doğmak zorunda olan bir düzendir ki bize *bozulan* bir şey fikrini telkin eder; maddiliğin esas hassalarından biri de şüphesiz ki bozulmadır. Bundan da bu şeyi *olduran* süreç (*processus*) in fizik processus'lerin tam tersine gittiği ve bu itibarla tarifi iktizası, maddi olmadığı neticesinden başka ne çıkar? Bizim maddi dünyayı görüşümz düşen bir ağırlığı görüştür. Halbuki tam mânasiyle maddeden gelen imajlardan hiçbirinden

[1] Boltzmann. *Vorlesungen über Gastheorie*, Leipzig, 1898, s. 253 ve aşağısı.

yükselen bir ağırlık fikrini alamayız. Fakat somut realiteyi daha sık eler, yalnız genel olarak maddeyi düşünmiyerek onun içindeki canlı vücutları da düşünürsek bu neticeyi kabul etmek daha kolay olur.

Gerçekte bütün tahlillerimiz de hayat dediğimiz şeyde maddenin indiği inişi yeniden çıkan bir cehtin olduğunu gösteriyor; maddilik processus'ün aksi olan ve inkıta etmesiyle maddeyi yaratan bir processus'ün imkânını, hattâ zaruretini gösterir gibi oluyor. Evet, seyyaremiz üzerinde tekâmül eden hayatın maddeye bağlı olduğu şüphesizdir. Bu bağlılık olmayıp da öz bir şuur, daha doğrusu bir şuurüstü (*surpra-conscience*) olsaydı, hayat sadece yaratıcı bir faaliyet olurdu; hakikatte ise cansız maddenin genel kanunlarına bağlı bir uvziyete perçinlenmiştir. Bununla beraber her şey bu kanunlardan kurtulmak için hayatın elinden geleni yaptığını gösteriyor. Carnot'nun prensipi ile belli olan fizik değişmelerin yönünü değiştirecek bir iktidarda olmamakla beraber hiç olmazsa kendi haline bırakılmış tersine çalışan bir kuvvetin yapacağı gibi mutlak olarak hareket ediyor. Maddi değişmelerin hareketini *durduramıyor*, fakat *geciktirmeye* muvaffak oluyor. Yukarda gösterdiğimiz gibi hayatın tekâmülü ondaki ilk içtepiyi temadi ettiriyor. Nebatlarda klorofillendirme fonksiyonunu, hayvanlarda sensori-motör sistemin gelişmesini tâyin eden bu içtepi ile gitgide daha kuvvetli patlayıcı maddeler yaparak gittikçe daha

tesirli aksiyonlara doğru gidiyor. Bütün bu patlayıcı maddeler güneş enerjisinin toplanmasından başka nedir? Güneşin alçalan enerjisi toplandığı noktalardan başlamak üzere bu suretle bir müddet için asılı kalmış olmuyor mu? Patlayıcı maddenin güneşten alarak sakladığı kullanılabilir enerji, elbette ki, patlama zamanında sarf edilecektir; yalnız onu dağılmaktan koruyan, toplayıp biriktiren bir uzviyet olmasaydı daha önce harcanmış olacaktı. Hayatın bugünkü görünüşüne, birbirlerini tamamlıyan temayüllere ayrılmış haline bakılırsa, nebatların umumiyetle klorofillendirme fonksiyonuna tamamiyle asılı oldukları görülür. Fakat hayatı, her türlü ayrılma ve parçalanmadan önceki ilk içtepisi içinde düşünürsek o zaman da bir haznede toplanan bir temayül gibi olacaktır, tıpkı nebatların yeşil kısımlarının büyümeye sarf edilmek üzere klorofil toplamaları, hayvanların aldıkları gıdalarla bir anda sarf edilmek üzere güneşin enerjisini biriktirmeleri gibi. Buna göre hayat, düşen bir ağırlığı tekrar kaldıran bir ceht gibidir, buna da filhakika ancak düşmeyi geciktirmekle muvaffak oluyor. Hiç olmazsa bir ağırlık yükselmesinin ne olduğu hakkında bir fikir verebiliyor [1].

[1] André Lalande, olgu ve fikirleri zengin olan *La dissolution Opposée à l'Évolution*, (Paris, 1899) adlı eserinde, uzviyetlerin gösterir göründükleri âni mukavemetlere rağmen her şeyin ölüme doğru gittiğini anlatıyor. Yalnız, organik olmıyan madde için bile, güneş sistemimizin bugünkü halinden çıkarılan mülâhazaları, bü-

Yüksek gerginlikte bulunan islimle dolu ve kenarlarında islimin fışkırarak çıkabileceği delikler bulunan bir kab tasavvur edelim. Deliklerden fışkıran islim tamamiyle yoğunlaşmış damlacıklar halinde çıktıktan sonra tekrar yere düşer, islimin yoğunlaşıp yere düşmesi sadece bir şeyin kaybolduğunu, bir inkıta (*interruption*) ı, bir açığı (*déficit*) gösterir. Yalnız fışkıran islimin küçük bir kısmı yoğunlaşmamış bir halde bir müddet devam ederek düşen damlaları tekrar yükseltmeğe çabalar, hiç olmazsa düşmeyi ağırlaştırır. Tabiatın büyük hayat haznesinden de böylece durmadan devam eden fışkırmalar olmalıdır. Ve bu fışkırmaların her biri düşerken birer dünya olmuştur. Bu dünyadaki canlı nevilerin tekâmülü de asli fışkırışın ilk istikametinde hâlâ devam eden, ve maddilik istikametinin aksine olan bir içtepiyi gösterir. Yalnız bu kıyasa çok bağlanmıyoruz. Çünkü bu, realitenin ancak zayıf, hattâ aldatıcı bir hayalini verebilir; kaldı ki deliklerle islimin fışkırması, ve su damlacıklarının yükselmesi zaruri olarak belli-

---

tün kâinata yaymaya hakkımız var mı? Ölen dünyaların yanında doğan dünyalar var. Kaldı ki organikleşmiş dünyada fertlerin ölümü «genel hayat»ın azalması gibi yahut onun başına çökmüş bir zaruret gibi görünmüyor. Birçok defalar söylendiği gibi hayat, ferdin mevcudiyetini alabildiğine uzatmak için hiçbir zaman ceht etmemiştir, halbuki başka birçok noktalarda birçok mesut cehtlerde bulunmuştur. Her şey bu ölümün genel hayatın âzami terakkisi için istenmiş, hiç olmazsa kabul edilmiş olduğunu gösterir gibi geçmektedir.

dirler; halbuki bir dünyanın yaratılışı hür bir iştir, hayat da madde âleminin içinde bu hürriyete iştirak eder. Daha yalın bir misal olarak bir kol kaldırma hareketini alalım, sonra da kendi haline bırakılan kol, farz edelim ki tekrar düşüyor; düşmekle beraber onu tekrar kaldırmağa çabalarken kendisini ilk kaldırışta canlandıran istekten bir şey kalmış bulunuyor: işte maddenin doğru bir tasavvuruna bu *bozulan yaratıcı jest* misaliyle de sahip olur, ve işte o zaman hayati faaliyetin *bozulan bir realite arasından kendini yapan bir realite* olduğunu görürüz.

Eğer zekâ, öteden beri olduğu gibi, bir yandan yaratılmış *şeyler*, bir yandan da yaratan *bir şey* düşünmekten kendini alamazsa yaratma fikrinde her şey karanlıktır. Bu vehmin nereden geldiğini de önümüzdeki bölümde göstereceğiz. Esasen değişmeleri ve âmilleri göstermekten ziyade eşya ve halleri göstermek için yapılmış pratik bir fonksiyon olan zekâmızın bu tarzda düşünmesi tabiidir. Eşya ve haller ise zihnin mütemadi oluşlardan aldığı görüşlerden başka bir şey değildir. Hakikatte eşya yoktur, ancak aksiyonlar vardır. Hele içinde yaşadığımız dünyayı düşünürsek bu çok mazbut olan bütünün kesin olarak belli olan otomatik tekâmülünü, «bozulan» bir aksiyon olarak buluruz. Bu tekâmülde önceden keşfedilemiyen ve yine bu suretle kendi kendine imtidat eden hareketler de «olmakta olan» bir aksiyon olarak görülür. Bu yüzden diğer bütün dünyaların dünyamızı

andırdığına ve orada olup biten şeylerin dünyamızdaki şeyler gibi olduklarına inanmamıza engel olacak hiçbir şey yoktur. Onların hep bir zamanda teşekkül etmediklerini de biliyoruz, çünkü bugün bile bir merkezde toplanmak yolunda bulunan nebülözler olduğunu görüyoruz. Eğer aksiyonlar her yerde hep aynı neviden oluyorsa, ister bozulan, ister kendilerini tekrar yapmağa çabalıyan bir halde olsunlar, dünyaların büyük bir hava fişeğinden saçılan kıvılcımlar gibi fışkırdığı bir merkezden bahsettiğim zaman sadece bu muhtemel benzerliği ifade ediyorum, şu şartla ki bu merkezi bir şey (*chose*) gibi değil, bir fışkırma sürekliliği olarak düşünüyorum. Bu suretle tarif edilen bir Tanrı da tam bir olmuşluk değil, durmadan devam eden bir hayat, bir aksiyon, bir hürriyettir. Bu tarzda anlaşılan yaratma artık bir sır değil, hürriyetle hareket ettiğimiz zamanlarda kendimizde duyduğumuz bir şeydir. Yaratma dediğim zaman mevcut şeylere yeni şeylerin katılması gibi abes bir şey düşünüyorum, çünkü *şey* denilen nesne zekâmızın yaptığı bir katılaştırmanın eseridir; onun teşkil ettiği şeylerden başka *şey* adında bir şey yoktur. Kendini yaratan şeylerden bahsetmek müdrikenin kendinde olandan daha fazlasını verdiğini söylemek olur. Bu ise kendi kendisini bozan bir hüküm, boş ve beyhude bir tasavvurdur. Fakat aksiyonda bulunurken kendimize baktığımız zaman bu vâdide ilerledikçe aksiyonun da büyüdüğünü ve ilerlediği nispette yarat-

tığını görüyoruz. Eşya dediğimiz nesneler, prati zekânın bu nevi bir aksiyon akışı içinde muayye zamanlarda yaptığı ayırmalarla teşekkül ediyo Bu ayırmalar birbirleriyle mukayese olundukla zaman esrarlı görünür, fakat aksiyonlar akışın irca edildikleri zaman açıklaşırlar. Hattâ yaratıc aksiyonun modalitelerine bu açıdan bakıldığ canlı şekillerin taazzuvları takibolunduğu za man bu aksiyon son derece basitleşir. Halbuk bir uzviyetin karmaşıklığı ve bunun gerektirdiğ birbirine girift tahlil ve terkiplerin sonsuz de nebilecek çokluğu karşısında zekâmız sersemle miş bir halde irkilir. Bu harikayı sadece fizi ve şimik faaliyetlerin yapabileceğine inanma güçtür. Eğer bu işi yapan derin bir bilgi ise böyl maddesiz bir suret vasıtası ile suretsiz bir madd üzerinde yapılmış bir tesiri anlamak nasıl kabi olur? Fakat asıl güçlük, olmuş bitmiş, birbirlerin statik olarak eklenmiş maddi birtakım parçala rın tasavvur edilmesinden geliyor. Yalnız b kadar da değil, yine statik olarak tasarlanan ha ricî bir kanunun bu maddi parçalar üzerine us taca bir organizasyon kaplamasından geliyo Hakikatte ise hayat bir harekettir, madde d bu hareketin tersine dönmüştür, hem de bu ha reketlerin her ikisi de basittir; dünyayı teşk eden maddede parçalanmaz bir akış olduğu gib canlı varlıkları bu akış içinde organikleştiren ha yat da böyledir. Bu iki akıştan hayat akışı, mad de akışına karşı geldiği gibi, madde akışı d hayat akışından ne de olsa bir şey kazandığın

dan neticede organlaşma denilen bir uzlaşma, bir *modus vivendi* hâsıl olur. Organlaşmanın zaman ve mekânda birbirlerinden tamamiyle ayrı parçalar halini alması duyularımızla zekâmız yüzünden olmuştur. Nesillerden geçerek fertlerle nevileri birbirlerine bağlıyan ve bütün canlılar serisinden madde üzerine koşan muazzam tek bir dalga yapan hayat hamlesinin vahdetine karşı yalnız gözlerimizi yummakla kalmıyor, aynı zamanda her ferdi bir moleküller yığını, bir olgular kümesi gibi görüyoruz. Bunun sebebini madde üzerine dışardan tesir etmek için yapılmış olan zekâmızın yapısında aramak lâzımdır; zekânın bu tesiri ancak realite seyyalesinden bir lâhzada parçalar ayırmak suretiyle oluyor; bu parçalardan her biri de, sabitliği içinde, istenildiği kadar parçalara ayrılabiliyor. Her organizmde ayrı parçalar görüyor, böyle gördüğümüz için de, son derecede karmaşık olan (ve bundan dolayı da son derecede ustalıklı) bir organlaşmayı tesadüfle olmuş bir toplanış sayıyor, yahut da parçaları toplıyan dış bir kuvvetin tesirine vermek gibi iki açıklama sisteminden birini seçmek zorunda kalıyoruz. Fakat bu karmaşıklık ve anlaşılamamazlığı yapan hep bizim zekâmızdır. Şimdi dışardan bakan ve ancak olmuş bitmişi kavrıyan zekânın göziyle değil de isteme yahut irade melekemizde bulunan, ve demek caizse, istemenin kendine katlanmasından doğan bir ruh göziyle görmeyi deniyelim. Derhal her şey yeniden harekete başlıyacak, harekette bulunan aksiyonun sabit farz edilen imajı üzerin-

de çalışan zekânın sayısız parçalar ve son derecede ustalıklı düzen bulduğu yerde basit bir «processus» bulduğumuzu göreceğiz; benzetmek uygunsa, bu aksiyon bir hava fişeğinin yere düşen sönmüş kıvılcımları arasından son kıvılcımın kendisine çizdiği yolu andırır.

İşte hayatın tekâmülü hakkında sunduğumuz genel mülâhazalar bu bakımdan aydınlanıp tamamlanacaktır. Bu tekâmülde gelip geçici olanlarla temelli olan şeyler de bu sayede daha açık olarak meydana çıkacaktır.

Elhasıl, bahsettiğimiz *hayat hamlesi*, bir yaratma isteğidir. Yalnız bu hamle mutlak olarak yaratamaz, çünkü daima madde ile, yani kendi hareketinin zıddı olan zaruri bir hareketle karşılaşır. Fakat kendini de o sayede bulur, yine o sayede maddeye mümkün olduğu kadar çok hürriyet sokmaya bakar. Yalnız bunu nasıl yapar?

Yukarda demiştik ki hayvan basamaklarındaki yüksek bir hayvan kabataslak olarak: hazmetme, nefes alma, kan dolanması gibi sistemlerin üzerine konulmuş sensori-motör bir sinir sistemi ile ayrılır. Bu son sistemlerin rolü hayvanı temizlemek, tamir etmek, korumak, etrafında olup bitenlere karşı mümkün olduğu kadar bağımsızlaştırmak, bunların hepsinin üstünde de hareketler için harcıyacağı enerjiyi sağlamaktır. Buna göre organizmin gittikçe daha karmaşıklaşması, teorik olarak, (tekâmülün tesadüflerinden doğan sayısız istisnalara rağmen) sinir sis-

temini karmaşıklaştırmak içinmiş gibi görülebilir. Zaten organizmin bir kısmında hâsıl olan bir değişiklik diğer birçok kısımları da karmaşıklaştırır, çünkü organizmin bir kısmında hâsıl olan bir değişiklik diğer kısımlara da tesir eder. Bu tesir olmazsa organizm yaşıyamaz. O halde karmaşıklaşma her cihetten alabildiğine gidebilecek demektir; yalnız değişikliklerin vücut bulması, fiilen olmasa bile hükmen, daima sinir sisteminin karmaşıklanmasına bağlıdır; şimdi, acaba asıl sinir sisteminin karmaşıklaşması neye bağlıdır? Otomatik hareketlerle iradi hareketlerin aynı zamanda gelişmelerine bağlıdır. Çünki iradi harekete elverişli olacak aleti verecek olan bu otomatik hareketlerdir. Uzviyetimiz gibi olan bir uzviyette hareki mekanizmaların mühim kısmı da omurilik ve soğancıkta kurulmuşlar, boşalmaları için sadece bir işaret beklemektedirler; irade hareketlerinin bazı halleri, bu hareki mekanizmaları kurmakta kullanılır, diğer halleri de hepsini bir bütün halinde birleştirecek tarzları, boşaltma anlarını ve boşaltılacak mekanizma tarzlarını seçmekte kullanılır. Bir hayvanın iradesindeki tesir ve şiddet bu mekanizmalarla yapabileceği seçmelerin çokluğu, bütün hareket yollarının karşılaştığı dört yol ağızlarının karmaşıklığı, başka bir deyimle, beynin daha büyük bir gelişmeye erişmesiyle mütenasip olur. Aksiyonların kesinlik, etkinlik ve bağımsızlığı bu gelişme ile sağlanır. Organizm de bu sayede her yeni aksiyon için yenibaştan yapılan bir makine gibi dav-

ranır, kauçuktan yapılmış gibi her parçası her an şekilden şekle girer. Henüz sinir sistemi, hattâ tam mânasiyle organizm denebilecek bir şey vücut bulmazdan önce amipin daha farklılaşmamış kütlesinde bile hayvan hayatının bu esas hassasını görmek kabildir. Amip, bildiğimiz gibi, muhtelif yönlerde şekil değiştirir; ileride aksamı farklılaşacak olan gelişmiş bir hayvanın sensori-motör sisteminde yer alacak olan hareketleri bu hayvan bütün vücudu ile yapar. Yalnız gelişmiş uzviyetlerin karmaşıklığından mahrum olduğu için hareketleri iptidai bir tarzda yapar. Böyle yaptığı için de yüksek organları yoktur. Çünki burada lâzım olan şey yardımcı unsurların sarf edilecek enerjiyi hareket unsurlarına geçirmesidir; farklılaşmamış bir vücudu olan amip de hareket eder, benimsediği uzvi maddeler vasıtasiyle farklılaşmamış bir enerji edinir. Böylece hayvan silsilesinin ister başına, ister sonuna bakalım: hayvan hayatının evvelâ bir enerji malzemesi edinmek, sonra da bu enerjiyi mümkün olduğu kadar yumuşak bir madde vasıtasiyle önceden keşfedilmiyen muhtelif yerlerde harcamak gibi iki şeye bağlı olduğu görülür.

Şimdi, bu enerji nereden geliyor? Vücudun benimsediği gıdalarla sağlanıyor; gıdanın vücutta biriktirdiği enerji boşalmak için ufak bir kıvılcım bekliyen bir bomba gibidir. Bu bombayı kim yapıyor? Bunu yapan gıda hayvanlarla beslenmiş bir hayvan etidir, bu hayvan da başka hayvanlarla beslenmiştir; fakat bunların hepsinin gıdası

nihayet güneş ışığını gerçekten toplıyan nebatlardır. Hayvanlar gıdayı ya doğrudan doğruya nebatlardan, yahut da birbirleriyle beslenmek suretiyle dolayısiyle yine nebatlardan alırlar. Bu enerji nasıl toplanıyor? Bilhassa klorofilyen fonksiyon ile, yani anahtarına henüz sahip olamadığımız, belki de lâboratuvarlarımızdaki şimizme benzemiyen *nev'i şahsına munhasır* bir şimizm ile toplanıyor: Bu da asit karboniğin, karbonunun toplama suretiyle güneşin enerjisini kullanmaktan ve bu suretle çok yüksek bir hazneyi doldurmak için kullanılan bir sakanın enerjisini biriktirmesi gibi bu enerjiyi biriktirmekten ibarettir. Su bir kere yükseğe çıkarıldıktan sonra herhangi bir değirmen veya bir türbin istenildiği gibi ve istenildiği zaman harekete getirilebilir. Nebatlarda toplanan karbonun her atomu da yükseğe çıkarılmış bir su gibidir, yahut da karbonu, asit karbonik içinde oksijenle birleştirecek olan esnek bir telin gerilmesini andırır. Basit bir harekete getirmekle karbonun kendi oksijeni ile birleşmesine müsaade edildiği gün elâstik gevşiyecek, ağırlık düşecek, nihayet biriktirilmiş enerji yeniden ortaya çıkacaktır.

O suretle ki, nebati, yahut hayvani, bütün hayatta esas olan şey enerji toplamak, sonra da bu enerjiyi çeşitli işler yapmak üzere şekilden şekle girebilen, eğrilip bükülen kanallara alabildiğine boşaltma cehti gibi görünür. İşte maddeden geçen *hayat hamlesinin* birdenbire elde etmek istediği budur. Eğer sonsuz bir yet-

kisi olsaydı, yahut dışardan bir yardım görebilseydi, bunda muvaffak olacağı şüphesizdi. Fakat bir defaya mahsus olmak üzere verilmiş olan bu hamle mahdut olduğu için bütün engelleri aşamazdı. Bunun için de verdiği hareket kâh yoldan çıkmış, kâh parçalanmış, daima mukavemete uğramış, organikleşmiş dünyanın tekâmülü de bu savaşın bir yayılışı olmuştur. Hayat hamlesinin ikiye bölünme zorunda kalması, birbirlerini tamamlamakla beraber aralarında akort teessüs edemiyen nebat ve hayvan âlemlerinin doğmasına sebebolmuştur. Nebatların topladıkları enerji hayvanlar için değil, kendi istihlâkleri içindir; yalnız bu istihlâk, esas itibariyle hür hareketlere doğrulmuş olan ana hayat hamlesinin istediği gibi sürekli, toplu ve etkili değildir; çünkü aynı organizm yavaş yavaş toplayıp birdenbire harcamak gibi iki rolü birden aynı kuvvetle yapamazdı. Yapamadığı içindir ki maddenin gösterdiği mukavemet ve hayat hamlesinde bulunan toplama, ve boşaltma temayülleri yüzünden bir kısım organizmler toplama, bir kısmı da boşaltma temayülüne kendiliklerinden dayanmış bulunuyorlar. Hayat hamlesinin bu ikiye bölünmesinden sonra daha birçok bölünmeler olmuştur. Tekâmülün hiç olmazsa esas itibariyle, türlü yollara ayrılması da bu sebeptendir. Yalnız tekâmülün bu gidişinde geriye dönmeler, durmalar, çeşit çeşit tesadüfler görülür. Bunların da göz önüne alınmaları lâzımdır. Fakat bilhassa unutulmaması lâzım olan bir nokta vardır ki o da hayat

hamlesinin her neviden geçip gidecek yerde her birinde duraklar gibi bir halde bulunmasıdır. Her nev'in yalnız kendini düşünmesi, yalnız kendisi için yaşaması, tabiat sahnesinde görülen sayısız savaşların olması bundan ilerigeliyor. Bâriz ve aykırı ahenksizlikler de buradan geliyor.

O halde imkânların tekâmüldeki hissesi çok büyüktür. Kabul edilmiş, daha doğrusu icadedilmiş hayat şekilleri de, ekseriyetle imkân dahilinde olan şekillerdir. Muhtelif tekâmül yollarını yaratan ilk temayülün tamamlayıcı birtakım temayüllere ayrılmış bulunması da muhtelif mekân ve zamanlarda tesadüf edilen engeller yüzünden doğan imkânlardır. Durmalarla gerilemeler imkân halinde oldukları gibi muhite uyarlıklar da, geniş ölçüde, imkân halindedirler. Zaruri olan yalnız şu iki şeydir: 1 — Enerjinin yavaş yavaş toplanması, 2 — Toplandıktan sonra belli olmıyan muhtelif yönlerde elâstikî bir surette kanalize edilmesi ve bunun sonunda hür hareketlerin gelmesi.

Bu çifte netice, içinde bulunduğumuz seyyarede muayyen bir tarzda elde edilmiştir. Fakat büsbütün başka vasıtalarla da olabilirdi. Hayatın, karbonu bilhassa asit karbonikten istemesi asla zaruri değildi. Çünkü hayat için esas olan güneşin enerjisini toplamaktır; fakat meselâ oksijen ve karbon atomlarının birbirlerinden ayrılmalarını güneşten istiyeceğine ona kimyevi başka unsurlar teklif edebilirdi ki (icrasındaki aşılamaz zorluklar bir tarafa bırakılırsa hiç olmazsa nazari olarak mümkündür) bundan

böyle güneşin enerjisini bambaşka fizik vasıtalarla toplamak yahut ayırmak lâzım gelirdi, ve eğer organizmin enerjetik cevherlerinin karakteristik unsuru karbondan başkası olsaydı plâstik cevherlerin karakteristik unsuru azot değil, başka bir şey olabilirdi. O vakit canlı cisimlerin kimyası da bugünkünden büsbütün başka türlü olur, neticede canlı şekiller bildiğimiz şekillere benzemezdi; anatomi ve fizyolojileri de başka türlü olurdu; yalnız sensori-motör fonksiyon, mekanizmasında olmasa bile, icra ve tesirlerinde olduğu gibi kalırdı. Bunun için başka seyyarelerle güneş sistemlerinde bizim fizyolojimizden bambaşka fizyolojide gelişmiş bilemediğimiz başka şekillerde bir hayatın bulunması çok muhtemeldir. Eğer hayat oralarda da enerjiyi esas itibariyle toplamak ve aksiyonlarda harcamak üzere toplamağı gözetiyorsa, bu neticeyi elde etmek için her güneş sisteminde ve her seyyarede, yeryüzünde olduğu gibi, içinde bulunduğu şartlara göre en elverişli vasıtaları seçecekti. Bundan asla şüphe edilmez. Hiç olmazsa benzerliklere göre yapılan bir istidlâlin vereceği hüküm budur. Artık yeryüzündekilerden başka şartlarda hayat imkânsızdır demek bu istidlâli tersine kullanmaktır. Hakikat şu ki Carnot kanununun gösterdiği meyli inen bir enerji ile bu enerjiyi zıt bir yönde geciktirecek bir âmilin bulunduğu yerde hayatın olması mümkündür. Daha ileri gidelim: hayatın tam mânasiyle organlarda toplanıp belirmesi, yani enerji-

nin henüz katılaşmayıp elastikî kanallarda cereyan ettiğini gösteren muayyen vücutların bulunması bile zaruri değildir. Henüz hayal edilmemekle beraber enerjinin toplanabilmesi, sonra da henüz katılaşmamış bir madde arasından muhtelif yollardan harcanması anlaşılmaz bir şey değildir. Çünkü hayatın bütün esası enerjinin yavaş yavaş birikip birdenbire boşaltılmasında toplanıyor. Canlılığın bu müphem ve kaynak şekli ile bildiğimiz belli şekli arasındaki fark psikolojik hayatımızdaki rüya haliyle uyanıklık hali arasındaki farktan daha büyük değildir. Eğer ters bir hareket neticesinde nebülöz maddesi göründüğü anda hayatın harekete geçtiği doğru ise, maddenin yoğunlaşması tamam olmadan önceki nebülöz halinde bulunan arzımızda hayatın şartları ancak öyle olabilirdi.

O halde hayatın bugün bildiğimiz dış görünüş ve şekillerden çok farklı görünüş ve şekiller alabileceği anlaşılıyor. Hayatın içtepisi kimyevi başka bir esas ve başka fizik şartlar içinde de aynı kalmış olabilir, fakat tekâmülü toptan olarak belki daha kısa, belki de daha uzun başka bir yoldan gitmek suretiyle pek farklı da olabilirdi. Yalnız herhalde bütün canlılar serisinden hiçbir had bugünküler gibi olmazdı amma yalnız bir seri ve hadlerin olması da zaruri miydi? Biricik hayat hamlesi neden tek bir cisme sokularak hudutsuz bir surette tekâmül etmedi?

Hayat bir hamleye benzetildiği zaman bu sorunun akla gelmemesi kabil değildir. Fakat onu bir hamleye benzetmek de lâzımdır, çünkü fizik dün-

yadan alınacak hiçbir imaj yoktur ki hayat fikrini hamle imajından daha yakın olarak verebilsin. Yalnız ne de olsa bu bir imajdan ibarettir. Hayat ise gerçek olarak psikolojik mahiyette, daha doğrusu birbirleri içine giren hadlerin müphem bir çokluğunu taşıyan ruhi esasta bir şeydir. Birbirlerinden seçik çoklukların mekânda, yalnız mekânda mümkün olduğu hiç şüphesizdir; nitekim bir nokta başka bir noktadan tamamiyle ayrıdır. Sâf ve boş olan birliğe de ancak mekânda raslanır: bu da ancak matematik bir noktanın birliği olabilir. Soyut birlik ve çokluk mekânın vasıfları, yahut aklın kategorileridir. Mekânlılık ve aklilik birbirlerinden ayrılamazlar. Fakat psikolojik mahiyette olan bir şey zekâya tamamiyle yatışmadığı gibi aklın kaidelerine de sığmaz. Meselâ benim şahsım muayyen bir zamanda bir midir, birçok mudur? Birdir desem içimden gelen sesler beni protesto ederek duyumlarla duygular ve düşüncelere bölünmüş olduğunu söyler. Yok, seçikçe çok olduğunu söylersem bunu da aynı kuvvetle şuurum reddederek duyumlarımla duygu ve düşüncelerimin kendi üzerimde yaptığım tecritlerden ibaret olduğunu, ve ruh hallerimden her birinin diğer bütün ruh hallerini aksettirdiğini söyler. O halde yalnız zekânın dili olduğu için o dille konuşmak zoru ile çokluk içinde bir birlik ve birlik içinde bir çokluk olduğumu söyliyebilirim [1]. Yalnız bu birlik ve

[1] Bu noktayı, Introduction à la métaphysique *(Revue de métaphysique et de morale, janvier 1903, s. 1 - 25)* adlı bir çalışmada anlattık.

çokluk bana kendi kategorilerini yükleten aklın şahsiyetim üzerinde edindiği görüşlerden ibarettir. Ben ise bunlardan ne birine, ne ötekine, ne de her ikisine birden girebilecek gibi değilim. İsterse bunların birleşmesi ruhumda bulduğum hallerin karşılıklı hulûlleri ile sürekliliğini andırır gibi olsun. İç hayatım, ruh halim böyle olduğu gibi genel olarak alınan hayat da böyledir. Eğer hayat madde ile temasında bir içtepi yahut bir hamleye kıyas olunabilirse başlıbaşına alındığı zaman bir «virtüalite» ummanıdır. Binlerce temayüllerin karşılıklı olarak birbirlerine girmesidir. Bununla beraber mekânileşmek suretiyle birbirlerinden ayrıldıktan sonra yine binlerce olarak kalıyor değildir. Bu ayrılığı yapan madde ile temastır. Kuvve halindeki çokluğu madde gerçek olarak ayırır, fertleşme de, bu mânada kısmen maddenin, kısmen hayatın taşıdığı şeylerin eseridir. Bir şair duygusu da ayrı kıtalara, ayrı beyitlere, ayrı kelimelere bu suretle bölünür, böyle ayrılır. Denebilir ki bu duyguda o parçalanan çokluk vardı. Fakat parçalanmayı yapan dilin maddiliği olmuştur.

Fakat kelimelerle beyit ve kıtaların arasından şiirin bütünü olan sade, basit bir ilham geçmektedir. Hayat hamlesi de fertlerin arasından böyle geçer; fertleşme temayülü her yerde mukavemete uğradığı halde ancak zıt ve tamamlayıcı bir temayülle birleşmek suretiyle tamamlanır. O halde ki hayatın çoklukla dolu olan birliği

sanki çokluk istikametinde çekildiği kadar birlik üzerinde toplanmak üzere o nispette çabalamıştır. Hayattan bir parça hemen ayrılır ayrılmaz geri kalanların hepsiyle olmasa bile kendisine en yakın olanlarla yeniden birleşmeğe meyleder. Bütün hayat alanında görülen fertleşme ile toplulaşma arasında bir denkleşmenin olması bu sebeptendir. Fertler bir cemiyetle birleşirler. Cemiyet de teşekkül eder etmez, birleşmiş olan fertleri yeni bir uzviyete toplamağa, o tarzda ki bu toplanış ile o da kendi sırasında yeni bir topluluğun tamamlayıcı bir parçası olmağa başlar. Uzviyet merdiveninin en aşağı basamağında bile hakiki topluluklar, mikrop kolonileri görülür. Son çalışmalara inanmak lâzım gelirse bu topluluklarda bir çekirdeğin teşekkülü ile fertleşmek temayülünü görürüz [1]. Daha yüksek bir basamakta, bir hücreli nebatlarda *(protophytes)* aynı temayülü buluyoruz, bunlar ana höcreden parçalanma suretiyle bir defa ayrıldıktan sonra satıhlarını kaplıyan jelâtinli madde vasıtasiyle birleşik olarak kalıyorlar; bunun gibi protozoaire'lerde (bir hücreli hayvanlar) istitale halinde çıkan ayacıklar birbirlerine karışmakla başlıyarak nihayet yapışırlar. Yüksek organizmlerin tekevvünlerine ait olup «coloniale» denilen teori malûmdur. Bu teoriye göre tek bir hücreden teşekkül eden «protozoaire» ler birleşerek topluluklar, bunlar da birbirlerine yaklaşarak topluluklar topluluğu vü-

[1] Serkovski, *Année biologique*'te tahlil edilen Rusça bir yazı, 1898, s. 317.

cuda getirirler, böylece daha karmaşık ve farklılaşmış organizmler gitgide henüz farklılaşmış organizmlerin birleşmelerinden doğar [1]. Tez, bu son şeklinde mühim itirazlara uğradı ise de «polyzoisme» in müstesna ve anormal bir olgu olduğu fikri de gitgide kuvvet buluyor görünmektedir [2]. Bununla beraber her şey, yüksek bütün organizmlerin, aralarında iş bölümü olacak bir hücreler topluluğundan doğmuş *gibi* olduğunu göstermektedir. Çok muhtemeldir ki fert hücrelerin birleşme yoliyle vücut bulmuş olmasın; hücreleri ayrılma yoliyle yapan daha ziyade fert olsun [3]. Fakat bu bile ferdin tekevvününde içtimai şekle bir düşkünlük olduğunu gösterir, o halde ki fert gelişebilmesi için sanki kendi cevherinin unsurlara parçalanmasiyle zâhirî bir ferdiyet gütmekte ve aralarında da zâhirî bir içtimailikle birleşmektedir. Tabiatın bu iki şekil arasında sallanarak bir cemiyet mi yoksa bir fert mi yapacağını kendi kendine sorduğunu gösteren misaller pek çoktur. O halde terazinin dilini bunlardan birinin tarafına eğmek için en hafif bir içtepi yeter. Nitekim «stentor» gibi oldukça cüsseli

[1] Ed. Perrier, *Les colonies animales*, Paris, 1897 (2. bas.).

[2] Delage, *L'Hérédité* 2. bas., Paris, 1903, s. 97. Karş. aynı müellif: *La conception polyzoïque des êtres* (*Revue scientifique* 1896, s. 641-653).

[3] Bu, Kunstler, Delage, Sedgwick, Labbé, v.s. nin ileri sürdükleri teoridir. Bunun tafsilâtı, bibliyografi bilgileriyle beraber, Busquet'nin şu eserinde bulunur: *Les êtres vivants*, Paris, 1899.

bir «yumuşakça» nüvesinin bir kısmını ihtiva etmek üzere ikiye bölünürse bunlardan her biri yenibaştan müstakil birer «stentor» doğurur. Fakat böyle tam kesilmeyip de arada protoplâzmik bir bağ bırakılırsa parçalardan her birinin tamamiyle «sinerjik» hareketler yaptıkları görülür; o halde ki hayatın içtimai yahut ferdî bir şekil alması için aradaki bağın bırakılma veya kesilmesi yetişir. Böylece tek bir hücreden ibaret iptidai organizmlerde bile bütün zâhirî ferdiyeti kuvve halinde *belirsiz* birtakım ferdiyetlerden, bunların kuvve halinde birleşmelerinden terekkübetmiştir. Canlılar silsilesinin aşağı basamaklarından yukarılarına kadar hepsinde de aynı kanun görünür. Birlik ve çokluk ancak cansız maddenin kategorileridir. *Hayat hamlesi* ne sâf bir birlik ne de sâf bir çokluktur, dediğimiz zaman işte bunu kastediyoruz. Hattâ hayat hämlesinin irtibat peyda ettiği madde onu bunlardan birini ihtiyar etmeğe sevk edecek bir vaziyete girdiği zaman bile katî bir ihtiyara sahip olmuyor, boyuna birinden diğerine sıçrıyor. O halde hayatın hem ferdiyet, hem de cemiyet yönlerinde tekâmül etmesi hiç de ârızi olmayıp hayatın esasından gelmektedir.

Tekâmülün düşünceye doğru gitmesi de esasidir. Tahlillerimiz doğru ise hayatın kaynağında şuur yahut daha iyisi hava fişeğini andıran, bir «supra - conscience» vardır. Onun sönmüş parçaları madde olarak düşer! Bu sönen parçalardan geçerek ve bunları organizm halinde

aydınlatarak hava fişeğinde devam eden şey de şuurdur. Yalnız bir *yaratmak isteği* olan bu şuur ancak yaratmanın mümkün olduğu yerde belirir. Hayat otomatizme saplandığı zaman da uyuklamağa başlar, ancak seçme imkânı yeniden başgösterdiği zaman uyanır. Bunun için sinir sistemi olmıyan organizmlerde hareket etme ve organizmin müsteit olduğu şekil değiştirme imkânları nispetinde şuurun da değiştiği görülür. Nitekim sinir sistemi olan hayvanlarda şuur, sensori - motör sinirlerin karşılaştığı dört yol ağziyle, yani beynin karmaşıklığı ile mütenasip olur. Şimdi organizm ile şuur arasındaki bu dayanışmayı nasıl anlamalı?

Daha önceki çalışmalarımızda derinleştirilen bu nokta üzerinde durmıyacak, yalnız şunu hatırlatmakla yetsineceğiz: şuuru meselâ birtakım nöronlara bağlıyan ve bunların çalışmalarından çıkan bir fosforlanmaya benzeten teoriyi âlimler tahlilin teferruatı için kabul edebilirler, bu da ancak uygun bir ifade tarzından başka bir şey olmaz. Gerçekte ise canlı bir varlık bir faaliyet merkezidir. Dünyaya katılacak bir imkânlar toplumunu, yani fertlere ve bilhassa nevilere göre değişen mümkün bir faaliyet miktarını temsil eder. Bir hayvanın sinir sistemi, üzerinde kendi faaliyetinin cereyan edeceği kıvrımlı yolları açar. Boşaltılacak potansiyel enerji, sinir sisteminde toplanmaktan ziyade isterse kaslarda toplanmış olsun; bu sistemin merkezleri, gelişme ve şekilleriyle az çok karışık aksiyonlar arasında yapa-

çağı az çok geniş seçimi gösterir. Binaenale
canlı bir varlıkta şuurun uyanması seçim ala
nın genişliği ve aksiyonların zenginliği nispet
de olabilir. Şuurun gelişmesi de sinir merke
riyle mütenasip olur. Bir yandan da her ş
hali, hareki faaliyet için vaz'edilmiş bir mes
ve hattâ bir cevap başlangıcıdır. Psikolojik h
bir olgu yoktur ki beyin kabuğundaki mekan
maların faaliyete geçmelerini gerektirmesin.
na göre şuur sanki beyinden çıkıyormuş ve
urlu faaliyetin teferruatı da faaliyete göre
yormuş gibi geçecektir. Gerçekte ise şuur bey
den çıkmaz. Yalnız beyin ve şuur birbirler
tekabül ederler. Çünkü biri yapısının karma
lığı, diğeri uyanıklığının şiddeti ile olmak üz
her ikisi de canlı varlığın kullanabileceği *seç
leri* düzenler.

Şunun için ki bir beyin hali kendisine k
şılık olan psikolojik halde sadece doğmakta o
aksiyonu ifade eder, psikolojik hal ise be
halini aşar. Canlı bir varlığın şuuru ile be
arasındaki dayanışma, başka bir yerde ispat
meğe çalıştığımız gibi, sivri bir bıçağın ke
uciyle olan dayanışması gibidir: beyin de ol
ların sert dokusuna nüfuz etmek için şuu
kullandığı keskin bir ucdur. Fakat bıçağın
nasıl bütün bir bıçak değilse beyin de bütün
şuur değildir. Nitekim maymunla insanın be
leri birbirlerine çok benzedikleri halde şuurla
da da benzedikleri söylenemez.

Hattâ belki de sanıldığından çok daha
benzerler. Çünkü insan her şeyi öğrenm

yapmak, ve nihayet herhangi bir hareketin alışkanlığını kazanmak imkânında olduğu halde en kabiliyetli bir hayvanda, hattâ maymunda bile yeni hareket alışkanlıkları kazanmak melekesinin son derecede dar olduğunu görmemek bilmem kabil midir? İnsan beyninin karakteristiği de o geniş iktidardadır. Vakaa insan beyni de her beyin gibi hareket mekanizmaları kurmak ve bunlar arasından tetiğe dokunmakla harekete gelecek olanlardan herhangi birini seçebilecek gibi olmak üzere yapılmıştır. Şu kadar var ki bu beyin başka beyinlerden, kurmak iktidarında olduğu mekanizmaların sayısı ile fark ettiği gibi seçtiği tetiklerin sayısı da hudutsuzdur. Hudutlu ile hudutsuz arasındaki mesafe ise kapalı ile açık arasındaki mesafe kadardır. O halde aradaki fark derece farkı değil, mahiyet farkıdır.

Buna göre insan şuuru ile hayvan şuuru ve hattâ en zeki olan bir hayvan şuuru arasında kökten bir fark vardır. Çünkü şuur canlı varlığın sahip olduğu seçme iktidarına tamamiyle karşılık olduğu gibi gerçek aksiyonu çevreliyen imkân dahilindeki aksiyonlarla birlikte temadi eder. Bu itibarla da buluş ve hürriyet, demektir. Halbuki hayvandaki buluş bir görenek değişikliğinden ibarettir. Nev'inin alışkanlıkları içinde mahpus kalmış olan hayvanlar, alıştıkları şeyleri vakaa ferdî teşebbüsler ile genişletmeyi başarabilirlerse de bir otomatizmden kurtulmaları ile yeni bir otomatizme düşmeleri, mahpes kapılarının açılmasiyle kapanması bir olur, bağlandıkları

zinciri çekmekle de ancak uzatmaya muvaffak olurlar. Halbuki insan şuuru zinciri koparır. Bunun için şuur hürriyeti insanda, yalnız insanda kazanmıştır. Ona gelinciye kadar bütün hayat tarihi, maddeyi yerinden oynatmak için şuurun bir cehtinden ve üzerine tekrar düşen maddenin altında tam denilecek kadar ezilmesinden ibaret olmuştur. Burada teşebbüs ve cehtten mecazi olarak bahsetmek yerinde ise bu, paradoksal bir teşebbüs, paradoksal bir cehtti. Çünkü istenen şey zaruretin ta kendisi olan madde vasıtasiyle bir hürriyet aleti yaratmak, mekanizme üstün gelecek bir mekanik yapmak, tabiatın girmiş olduğu determinizm ağını gözleri arasından aşmak için kullanmaktı. Fakat şuur, gözleri arasından geçmek istediği tabiat determinizminin ağına insandan başka her yerde, kendini kaptırmaktan kurtulamamış, kendi kurduğu mekanizmaların esiri olmuştur. Hürriyete doğru çekmek iddiasında bulunduğu otomatizmlik etrafına dolanarak onu kendine sürüklemiştir. Bundan kurtulacak kuvveti de yoktu, çünkü etkiler için topladığı enerji hemen tamamiyle maddenin sevk ettiği son derece cılız, esastan kararsız muvazenenin devam ettirilmesinde kullanılıyordu. Buna karşılık insan yalnız vücut makinesini idare etmekle kalmıyor, istediği gibi de kullanabiliyor. Şüphe yok ki bunu beyninin üstünlüğü sayesinde sağlıyor, yine bu sayede sayısız denebilecek hareki mekanizmalar yapıyor, eski alışkanlıkların karşısına mütemadi-

yen yeni alışkanlıklar çıkarıyor, böylelikle otomatizmi otomatizm aleyhine parçalamak suretiyle ona hükmetmeye muvaffak oluyor. Bu muvaffakıyette dilin de bir rolü oluyor, bu sayede şuur mânevi bir vücut kazanıyor, bu mânevi vücut onu kendisine çeken ve hemen hemen boğan munhasıran maddi cisimlerle uğraşmaktan kurtarıyor. Burada içtimai hayatın da bir rolü oluyor, dil nasıl düşünceyi derleyip topluyorsa içtimai hayat da sarf edilecek cehtleri topluyor, bu sayede ortalama bir seviye kurulmuş oluyor, bütün fertler bu seviyeden hep birden yükselmek zorunda kalıyorlar; yalnız bu kadar da değil, bu seviye ortadan aşağı olanları ihmalcilikten menediyor, en iyileri de daha yükseklere çıkartıyor. Yalnız bizim beynimiz, bizim cemiyetimiz ve bizim dilimiz bir tek ve aynı içrek üstünlüğün dışrak ve çeşitli işaretlerinden başka bir şey değildir. Bunların her birisi tekâmül eden hayatın belli bir anında kazandığı biricik ve müstesna başarıyı kendi edalariyle söyler; insanlığı hayvanlıktan ayıran sadece derece farkına değil, mahiyet farkına tercüman olurlar. O halde ki hayatın hız aldığı geniş alanın bir ucunda gerilmiş olan ipi insandan gayrı olan canlılar sanki çok yüksek bularak atlıyamamış, düşmüşler, maniayı atlıyan yalnız insan olmuştur.

İnsan işte bu mânada tekâmülün «son» u yahut «amaç» ıdır. Yukarda, hayatın diğer kategorileri aştığı gibi finaliteyi de aştığını söylemiştik. Esasen maddenin içinden mümkün oldu-

ğu kadar faydalanarak geçen bir akıştan ibaret olan hayatın tam mânasiyle ne bir projesi, ne de bir plânı vardır. Geri kalan tabiatın insana varmak gayesi olmadığı da meydandadır; bütün hayvan nevileri gibi biz de savaşıyor, çarpışıyoruz. Hem de hayatın tekâmülü, tuttuğu yolda başka ârızalara çarpsaydı da hayat akışı başka türlü parçalanmış olsaydı, bugünkü halimize nispetle, ruhça olduğu kadar bedence de hayli farklı olacaktık. Bütün bu muhtelif sebepler beşeriyetin bugünkü şeklinin tekâmül hareketinde önceden düşünülmüş olduğunu sanmağa mânidir. Hattâ bu şekil bütün tekâmülün sonu da değildir, çünkü tekâmül bir tek yolda değil muhtelif yollar üzerinde olmuştur. Eğer insan nev'i bu yollardan birinin sonunda görülüyorsa diğer yollarda başka neviler tarafından takip olunmuşlardır. Bunun için biz de beşeriyeti başka bir mânada olarak tekâmülün hikmet-i vücudu olarak alıyoruz. Bizim noktai nazarımıza göre hayat, toptan olarak bir merkezden kopup gelen ve yayılan büyük bir dalga gibidir. Yayıldığı alanda maddenin mukavemetiyle duraklamış, yerinde sallanmaya mecbur olmuş; mania yalnız bir noktada zorlanmış, hayat hamlesi de yalnız bu noktadan serbestçe geçebilmiştir. İnsan şekli işte bu hürriyeti tesbit eder. İnsandan başka her yerde hayat hamlesinin bir çıkmaza dayandığı ve yoluna ancak insanla devam ettiği görülür. Bunun için de hayatın taşıdığı bütün şeyleri beraberinde sürüklememekle beraber hayat hareketini alabil-

diğine devam ettiren yalnız insan olmuş, hayatın taşıdığı başka temayüller başka tekâmül yollarında gelişmiştir. Bu temayüllerden insanın da bir şeyler sakladığı şüphesizdir, çünkü hayatta her şey karşılıklı bir girişme halindedir, yalnız insanın bu temayüllerden sakladığı şey çok değildir. *Öyle görülüyor ki her şey sanki kararsız ve seyyal bir varlık, buna isterseniz insan yahut üstün-insan deyiniz, kendisini gerçekleştirmeyi arıyor ve yolda ancak kendisinden bir parça bırakmakla buna eriştiğini gösterir gibi oluyor:* İnsandan gayrı hayvanları ve hattâ nebat dünyasını temsil eden de bu bırakılan parçalar oluyor.

Bu bakımdan tabiatta gördüğümüz ahenksizlikler çok hafifliyor. Uzvileşmiş bütün dünya, insanın yahut ona mânen benziyen bir varlığın, yetişmesi icabeden bir ümüs gibi oluyor. Hayvanlar da insan nev'ine ne kadar uzak ve hattâ düşman olsalar bile az faydalı bir yol arkadaşı olmuyorlar; şuur da bu yolda sürüp götürdüğü engellerden kurtularak önüne yeniden açılan sonsuz ufuklarda insan vasıtasiyle yükselmek imkânını bulmuş oluyor.

Hakikat şu ki şuur bu yolda yalnız engel olan bir yük bırakmakla kalmıyor. Kıymetli nimetlerden de el çekmek zorunda kalıyor: Çünkü insandaki şuur bilhassa zekâdan ibarettir. Halbuki bu şuur sezgi de olabilirdi, ve olmak zorundadır. Sezgi ile zekâ şuurlu çalışmanın birbirlerine zıt iki istikametini gösterir: Sezgi hayat istikametinde gider, zekâ tabiatı icabı aksine maddenin

hareketlerine göre ayarlanır. Tam ve mükemm
bir insanlığa bu iki şuurlu faaliyet şeklinin ta
bir gelişmesiyle erişilir. Bu insaniyet ile bizi
bugünkü insaniyetimiz arasında zekâ ve sezgin
tasavvur edilebilen bütün derecelerine karşıl
olarak birçok mümkün mutavassıtlar düşünül
bilir. İnsan nev'inin zihin yapısındaki imkân hi
seleri de bu derecelerdedir. Eğer hayatın tek
mülü başka türlü olsaydı, ya daha çok zekâ
yahut daha çok sezgili bir insanlığa götürebilird
Hakikatte bugün bizim iştirak ettiğimiz insanlı
ta sezgi hemen tamamiyle zekâya kurban edi
miştir. Öyle görünüyor ki şuur maddeyi fethe
mek ve kendine sahip olmak için kuvvetin
en iyi kısımlarını tüketmek zorunda kalmıştı
Bu fethin yapılması için lâzım gelen özel şaı
lar da şuurun madde alışkanlıklarına uyması
ve bütün dikkatini madde üzerinde toplamasın
nihayet bilhassa zekâlaşmasını icabettiriyord
Bununla beraber sezgi de yok olmamış, fak
müphem ve süreksiz bir halde kalmıştır. Heme
hemen sönmüş olan bu lâmba arasıra, o da bi
kaç lâhzacık yanıyor. Yalnız hayati bir ilgi olu
ca parlıyarak şahsiyetle hürriyetimiz ve tabiat b
tünü içindeki yerimiz, kaynağımız ve belki de k
derimiz üzerine titrek ve zayıf bir ışık serpiyo
zekânın bizi içinde bıraktığı gecenin karanlıkl
rını da hayli deliyor.

Konularını uzaktan uzağa aydınlatan bu ti
rek ve zayıf ışıklı sezgileri felsefe evvelâ deste
lemek, sonra da genişlemek ve aralarında ahe

kurmak için kazanmak mecburiyetindedir. Bu çalışmada ilerledikçede ruhun, bir mânada hayatın kendisini sezgide görecektir: Zekâ ise maddeyi doğuran taklitçi bir «processus» ile hayattan ayrılmıştır. Zihin hayatının birliği işte böyle görünüyor. Zihin hayatının birliği ancak sezgide yerleşip zekâya buradan gitmekle tanılır, çünkü zekâdan sezgiye hiçbir zaman geçilmiyecektir.

Felsefe de bizi mânevi hayata bu suretle sokabilir. Aynı zamanda ruh hayatı ile beden hayatı arasındaki münasebetleri gösterir. Spiritüalist doktrinlerin büyük hataları: mânevi hayatı diğer bütün hayatlardan ayırarak göklere çıkartmakla her türlü tehlikeden kurtulacaklarını sanmalarıdır: Halbuki böylelikle onu bir serap sanılacak bir hale getirmiş oluyorlar; evet, beşerî hürriyeti tasdik ettikleri zaman şuuru can kulağiyle dinlemekte haklıdırlar; — fakat bir de sebebin neticeyi tâyin ettiğini, tıpkının tıpkıyı şartlandırdığını, her şeyin tekerrür ettiğini ve her şeyin verilmiş olduğunu söyliyen bir zekâ var. İnsan denilen şahsın mutlak realitesine ve maddeye karşı bağımsız olduğuna inanmakta da haklıdırlar; — fakat şuur hayatını beynin faaliyetine bağlı gösteren bir ilim de var: İnsana tabiat içinde imtiyazlı bir yer vermekte ve hayvanla insan arasındaki uçurumun doldurulmaz olduğunu söylemekte de hakları var; — fakat hayatın bir de tarihi var, burada nevilerin tedricî değişmeler yoliyle olan tekevvününü görüyor, ve bu suretle insanlar da hayvanlara katılıyor gibidir. İnsanın

ölümden sonra yaşaması ihtimalini kuvvetli bir içgüdü haykırdığı zaman bu sese kulak tıkamamakta da haklıdırlar, yalnız böylece bağımsız bir hayata kabiliyetli «ruhlar» varsa bunlar nasıl, nereden ve niçin, gözlerimiz önünde gördüğümüz bu vücuda giriyorlar? Anayla babanın iki hücresinin birleşmesinden hâsıl olduğunu gözlerimiz önünde gördüğümüz vücutlara ruhlar ne vakit, nasıl ve niçin giriyorlar? Bütün bu sorgular cevapsız kalacak, sezgi felsefesi ilmin bir inkârı olacak, bundan dolayı da eğer bedenin hayatını gerçekten bulunduğu yerde, mânevi hayata götüren yol üzerinde görmeğe karar vermezse ilim tarafından er geç süprülecek, yalnız sezgi felsefesinin artık belli şu veya bu canlılarla işi kalmıyacak. Dünyaya ilk içtepisiyle atıldığı zamandan beri bütün hayat ona maddenin itici hareketine karşı gelerek yükselen bir dalga gibi görünecektir. Yalnız muhtelif yüksekliklerdeki sathının büyük bir kısmında bu dalga madde tarafından yerinde dönen bir girdaba çevrilmiştir. Serbestçe geçtiği sadece tek bir nokta vardır. Buradan geçerken hareketini ağırlaştırmakla beraber durdurmayıp engeli sürükliyerek geçer. Beşeriyet işte bu noktadadır, imtiyazlı mevkiimiz de buradadır. Yükselen bu dalga bir yandan da şuurdur, ve her şuur gibi birbirleri içine girmiş sayısız kuvveleri taşır. Bunun için de neticede cansız madde için yapılmış birlik ve çokluk kategorilerinden hiçbirine elverişli değildir. Yalnız beraberinde

sürüklediği maddeye ve onun zerreleri arasına sokulmuş bulunması onu birbirlerinden müstakil ferdiyetlere ayırabilir. Bunun için de hayat akışı insan nesillerinden geçerken bunları fertlere ayırır: madde olmasaydı onda müphem bir surette resmedilmiş olan bu ayrılma kabiliyeti de görünmiyecekti. İşte ruhlar hiç durmadan kendilerini böyle yaratmışlardır, bununla beraber bir mânada önceden de mevcuttular. O halde ruhlar, büyük hayat nehrinin beşeriyet vücudu arasından geçen ırmakçıklarından başka bir şey değildir. Akan bir su yatağının kıvrımlarını almakla beraber yataktan ayrı bir şeydir. Şuurda ruhlandırdığı organizmin bazı cilvelerine uymakla beraber ondan ayrıdır. Bir şuur halinde niyet olarak bulunan mümkün aksiyonları icraya geçirten hep sinir merkezleri olduğu gibi şuurun hareket niyetlerine daima alet olan da beyindir; şuur ile beynin birbirlerine bağlılıkları bundan ibarettir; bu kadarcık bir bağlılıkla şuurun talihi beynin talihine bağlanmış demek değildir. Elhasıl, şuur esas itibariyle hürdür, hürriyetin kendisidir; yalnız maddeye sokulmadıkça, ona uymadıkça maddeyi aşamaz; bu uyma da zekâ denilen şeydir. Faal, yani hür şuura tekrar dönen zekâ onu tabiatiyle maddenin kategorilerine sokarak neticede hürriyeti de daima zaruret şeklinde görecek: yeniliğin payını, hür fiilden ayrılmıyan yaratmayı daima ihmal edecek, hür ve yaratıcı aksiyonun yerine daima eskiyi eski ile, tıpkıyı tıpkı ile terkibeden yap-

ma, takribî bir taklidini koyacaktır. Halbuki ze
kâyı sezgi ile tekrar kaynaştırmak cehtinde bu
lunan bir felsefenin nazarında birçok zorlukla
dağılacak, hiç olmazsa hafifliyecektir: hem d
bu tarzda bir felsefe doktrini yalnız spekülâs
yonu kolaylaştırmakla kalmıyacak, iş yapmak
yaşamak için de daha kuvvetli bir kuvvet kay
nağı olacaktır. Çünkü bu sayede kendimizi artık
insanlıktan ayrılmış bir halde duymıyacağız, in
sanlık da hâkim olduğu tabiattan ayrı bir şey
gibi görünmiyecektir. Küçücük bir toz zerres
bile nasıl bütün güneş sistemiyle dayanışmal
ise, aşağı yukarı bütün organik varlıklar da ha
yatın ilk kaynaklarından zamanımızdaki halin
kadar, her zaman ve mekânda, maddenin hare
ketine karşı koyan parçalanmaz bir tek içtepinin
mevcudiyetini duyurmaktadır. Çünkü bütün can-
lılar birbirlerine bağlıdır ve hepsi de aynı büyük
hamleye boyun eğerler. Nitekim hayvanlar ne
batlara dayanıyor, insanlar hayvanlara dayanı-
yor, bütün insanlık da, mekân ve zamanda, her
birimizin yanında, ön ve arkamızda sürükleyici
bir hamule içinde bütün mukavemetleri süpüre-
cek, birçok engelleri, belki de ölümü aşacak
büyük bir ordu gibi ilerlemektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DÜŞÜNCENİN SİNEMATOGRAFİK MEKANİZMASI [1] VE MEKANİSTİK İLLÜZYON. SİSTEMLERİN TARİHİNE BİR BAKIŞ

GERÇEK OLUŞ VE SAHTE TEKÂMÜLCÜLÜK

Yolumuzda daima tesadüf edip de buraya kadar prensipinden ziyade neticelerini gözden geçirdiğimiz teorik iki illüzyonun incelenmesi kaldı. Bu bölümün konusu bu illüzyonlar olacaktır. Bazı itirazları önlemek, yanlış bazı anlamaları ortadan kaldırmak ve hele realiteyi sürede gören bir felsefeyi diğer felsefelerle karşılaştırarak daha açık tarif etmek fırsatını da bu iki illüzyonun neticelenmesi sayesinde elde edeceğiz.

İster madde, ister ruh olsun, realite bize daimî bir oluş gibi görünmüştü. Realite kendini

[1] Bu bölümün felsefe sistemlerinden ve bilhassa Yunan felsefesinden bahseden kısmı 1900 den 1904 e kadar Collège de France'ta bahusus 1902-1903 te *zaman fikrinin tarihi* hakkında verdiğimiz derslerin çok kısa bir hulâsasından başka bir şey değildir. Bu derslerde kavramsal düşüncenin mekanizmasını *sinematografik* mekanizmaya benzetmiştik. Aynı benzetişi burada da tekrar ele alabileceğimizi sanıyoruz.

yapıyor, bozuyor, fakat hiçbir zaman olmuş bitmiş bir halde bulunmuyor. Şuurumuzla bizim aramıza giren perdeyi kaldırınca ruh hakkındaki sezgimiz de böyle oluyor. Eğer zekâ ve duygularımız maddenin fayda gözetmiyen vasıtasız bir tasvirini elde etselerdi, onlar da böyle göreceklerdi. Fakat zekâ ve duygularımızı her şeyden önce meşgul eden aksiyonlar var. Maddenin oluşu üzerinden bunların aldıkları şey uzun aralarla bir lâhzalık görüşlerdir, bu itibarla ancak hareketsiz görüşlerle yetsinirler. Zekâya göre ayarlanmış olan şuur da, iç hayatımız da olmuşlara bakar, bunların oluşlarını ancak müphem olarak duyar. Böylece sürenin içinden sadece ilgi verenler ayrılarak uzun ruh akışından, birbirlerinden ayrı ve parçalı anlar toplanır. Ruhta bulduğumuz da ancak bunlar olur. Sadece aksiyonla ilgilendikçe böyle yapmak gerekir. Fakat realitenin özü hakkında spekülâsyonlar yaptığımız zaman onu da pratik ilgilerimizin gözü ile gördüğümüz için gerçek tekâmülü, tam oluşu göremiyoruz. Bütün bir oluşun içinden ancak halleri, süreden de sadece anları görüyoruz; süre ve oluştan bahsettiğimiz zaman bile bunları değil, başka bir şey düşünüyoruz. Burada incelemek istediğimiz iki illüzyon'dan en bâriz olanı budur. İstikrarsız olanın istikrarlı olan vasıtasiyle, hareket edenin hareket etmiyen vasıtasiyle düşünülebileceğine inanmaktan gelen bir illüzyon.

İkinci illüzyona gelince o da bunun yakın bir akrabasıdır. Aynı kaynaktan gelirler

Pratik için yapılmış bir düşünce tarzını spekülâsyona aktarmaktan doğuyor. Biliyoruz ki bütün aksiyonlar mahrum olduğumuzu duyduğumuz şeyleri elde etmeye henüz mevcut olmıyan bir şeyi vücuda getirmeye bakar. Çok özel mânasiyle bir boşluğu doldurur: daha doğrusu boşluktan doluya, olmıyandan olana, reel olmıyandan reel olana gider. Yalnız buradaki reel olmamazlık hakiki mânada olmayıp dikkatimizin koyulduğu istikamete nispetledir. Çünkü biz ne düşünsek daima realitelerin içindeyiz, ne yapsak bunların dışına çıkamayız. Yalnız önümüzde yahut elimizde bulunan realite eğer aradığımız realite değilse birincisinin mevcudiyetini gördüğümüz yerde ikincisinin *bulunmadığından* bahsederek eldeki realiteyi elde etmek istediğimiz realiteye nispetle ifade ederiz. Aksiyon vâdisinde kalındıkça bundan daha yerinde bir şey olamaz. Fakat bu ifade ve düşünce tarzını mevcudatın özü üzerinde bir şey beklemeden spekülâsyon yaptığımız zamanlarda da kullanıyoruz. Şimdi işaret ettiğim ve evvelâ derinleştirileceğini söylediğim ikinci illüzyon işte bundan geliyor. Birinci illüzyon gibi bu da eşya üzerindeki aksiyonlarımızı hazırlarken zekâmızın kazanmış olduğu alışkanlıklardan doğuyor. Harekete gitmek için nasıl hareketsizden geçiyorsak doluyu düşünmek için de boşu kullanıyoruz.

Bilginin ana meselesine temas ettiğimiz zaman yolumuz üzerinde yine bu illüzyon'u bulmuş ve burada asıl meselenin mevcudatta niçin düzen vardır da düzensizlik yoktur meselesi

olduğunu söylemiştik. Yalnız bu sorunun bir mânası olabilmek için bir düzen yokluğu gibi anlaşılan düzensizliğin mümkün, yahut tasarlanabilir, hiç olmazsa anlaşılabilir olarak farz edilmesi lâzımdır. Halbuki reel olan sadece düzendir. Yalnız reel düzen iki şekilde olabiliyor ve bu şekillerden birincisinin bulunması ikincisinin bulunmamasına bağlıdır; böyle olduğu için de bunlardan aramadığımız şekille karşılaştığımız vakit daima bir düzensizlik var diyoruz. O halde düzensizlik fikri, beklediğini bulamamaktan gelen bir hayal kırıklığını anlatıyor; yoksa bir düzen yokluğunu asla göstermiyor; sadece şimdi ilgilenmediğimiz bir düzenle karşılaştığımızı gösteriyor. Düzen tamamiyle ve mutlak olarak inkâr edilmek istenirse görülür ki bir nevi düzenden başka şekilde bir düzene belirsiz olarak atlanıyor ve bunların ortadan kaldırılması iddiası her ikisinin bulunmasını gerektiriyor. Nihayet bütün bunlara yan çizilir, zihnin bu hareketine tarafgirlikle arka çevrilirse, artık fikirle de hiçbir münasebet kalmaz, düzensizlik fikrinden sadece bir lâf kalır. Bilgi meselesi de böyle karmaşıklaştırılmış, daha doğrusu düzenin bir boşluğu doldurduğu ve bir düzensizliği gerektirdiği tarzında bir fikirle âdeta çözülemez bir hale getirilmiştir. Müdrikemizin bu temelli illüzyon'ları yüzündendir ki namevcuttan mevcuda, boştan doluya hep bu suretle gidilmiştir. Geçen bölümde neticelerinden birine işaret ettiğimiz yanılma işte budur. Bu yanılmayı anlamak için in-

kâr, boşluk ve yokluk hakkında kökten bâtıl olan bu telâkki ile yüzyüze gelmek lâzımdır [1].

Feylesoflar yokluk fikriyle hemen hemen hiç uğraşmamışlardır. Bununla beraber bu fikir felsefi düşüncenin gizli bir zembereği, görünmez bir muharriki olmuş; düşüncenin daha ilk uyanışından beri şuuru kaplıyan baş döndürücü sorular, heyecanlı meseleler hep bu fikirden gelmiştir. Felsefeye daha başlar başlamaz niçin var olduğumuzu soruyor, fakat varlığımızı geri kalan kâinata bağlıyan tesanüdün farkında olduktan sonra güçlüğün daha gerilere çekildiğini görüyor, kâinatın niçin var olduğunu bilmek istiyor, fakat onu tabiat içinde veya dışında yaratacak bir başlangıca bağladığımız zaman düşüncenin bu başlangıç üzerinde ancak bir müddet için durabildiğini görüyoruz; çünkü aynı mesele bu sefer de bütün genişlik ve genelliğiyle karşımıza dikilerek bu başlangıç da nereden geliyor, bir şeyin varlığını nasıl anlamalı gibi sorularla karşılaşıyoruz; hattâ bu eserde madde, bir inişle, iniş çıkışın bir kesilmesiyle, çıkış da büyüme ile tarif edildiği ve nihayet mevcudatın esasına bir yaratma başlangıcı konulduğu zaman bile yine aynı soru ile karşılaşıyoruz; böyle bir başlangıç nasıl ve niçin oluyor, diyoruz.

Şimdi bu soruları, arkalarında saklanan fikre gitmek üzere, bir tarafa bırakırsak varlık, yok-

[1] Yokluk hakkında burada yaptığımız tahlil (S. 297 den 322 ye kadar) evvelce *Revue philosophique*'te çıkmıştır (Novembre 1906).

luk, üzerinde yapılmış bir fetih gibi görünüyor. Bunun üzerine kendi kendime: varlık olmıyabilirdi ve olmamak lâzımdı diyor, daha doğrusu bir şeyin var olmasına şaşıyorum: yahut da bütün realiteleri, halı üzerine serilmiş bir şey gibi, yokluk üzerine serilmiş bir şey olarak tasarlıyoruz. Sonra da her şeyden önce yokluğun mevcut olduğunu, varlığını ona sonradan katıldığını düşünüyoruz. Yahut da diyoruz ki bir şey eğer ezelden var idiyse yokluk onun daima bir desteği yahut kabı olacak, dolayısiyle de ezelden beri varlıktan önce bulunması gerekecektir. Nasıl ki bir bardak da ezelden beri dolu olabilir. Bardağı dolduran su bir boşluğu doldurmuştur; o halde varlık da bir bardaktaki su gibi ezelden beri mevcut olabilir denecektir. Hulâsa, ne yapsak doluluğun boşluk kanaviçesi üzerine işlenmiş bir nakış olduğu, varlığın yokluk üzerine konduğu, «hiç»in tasarlanmasında «bir şey» in tasarlanmasından *daha az* bir şey olduğu fikrinden kendimizi alamıyoruz. İşte meselenin bütün sırrı buradadır.

Aydınlatılması lâzım gelen de bu sır'dır. Hele bizim yaptığımız gibi varlıkların temelinde süreyi ve serbest seçimi görenler için büsbütün lâzımdır. Çünkü kesiksiz uzayıp giden her realiteyi metafiziğin küçümsemesi varlığa daima yokluktan geçerek varmasından ve zamanda gelişen bir varlığı, yokluğu yenip yerine geçecek kadar kuvvetli görememesinden gelmektedir. Bilhassa bunun içindir ki gerçek varlık, psikolo-

jik yahut fizik değil, *mantıki* bir mevcudiyet ile kuşandırılmak istenir. Çünkü kendi kendine yeter görünen şey ancak mantıki mevcudiyettir. Fakat hiçbir şey var olmıyacacak yerde cisimler ve ruhlar neye var olmuştur diye kendi kendime soracak olursam buna bir cevap bulamıyorum. Halbubuki A=A gibi mantıki bir prensipte kendi kendini yaratmak, yokluğa karşı sonsuz bir zafer kazanmak faziletinin bulunması bize pek tabiî görünüyor. Tebeşirle karatahtaya çizilmiş bir dairenin vücut bulması da açıklanmak istiyen bir şeydir, çünkü tamamiyle fizik mahiyette olan bu mevcudiyetin kendi kendine yokluğu yenecek bir kuvveti yoktur. Fakat bu dairenin «mantıki esası», yani onu bir kanuna göre çizmek imkânı ve nihayet tarifi ebedî görünen bir şeydir: ne yeri ne de tarihi vardır, çünkü bir dairenin çizilmesi hiçbir yerde ve hiçbir zamanda mümkün olarak başlamamıştır. Şimdi dairenin tarifi mahiyetinde bir prensipe dayanarak beliren bir varlık, yahut A=A mütearifesi gibi mantıki bir varlık farz edelim: Böyle bir varlığın artık sırrı kalmıyacak, çünkü bu takdirde her şeyin esasında olan varlık, mantık gibi, ebedîlikte mevzu oluyor. Vakaa mevcudatı bu suretle mantıki bir varlık gibi farz etmek bize oldukça büyük fedakârlıklara mal olacaktır: çünkü eğer her şeyin prensipi mantıki bir postulat yahut matematik bir tarif mahiyetinde mevcut ise mevcudatın da bu prensipten, bir postulatın tatbikatı yahut bir tarifin neticesi gibi çıkması lâzım olacak, sonra da başka ne mevcudatta,

ne de bunların prensipinde hür bir seçim mânasında anlaşılan tesirli bir kozalite'ye artık yer kalmıyacaktır. İşte Spinoza ve Leibniz doktrinlerinin vardıkları netice budur, bu doktrinlerin tevekküvvünleri de böyle olmuştur.

Eğer varlığın zıddı olarak aldığımız yokluk fikrinin bir sözde-fikir olduğunu gösterebilirsek, etrafında çıkan bütün meseleler sözde-meseleler haline gelerek hürriyetle hareket eden ve durmadan gelişen bir mutlak varlık hipotezinin göze batacak bir tarafı kalmıyacak. Bu suretle hem sezgiye daha çok yaklaşılmış, hem de kamu duygusundan *(sens commun)* aynı fedakârlıkları istemeye artık hacet kalmıyan bir felsefeye yol açmış olacaktır.

O halde yokluktan bahsolunduğu zaman ne düşünülüyor, şimdi bunu görelim. Yokluğun tasarlanması ya hayal edilmesine, yahut anlaşılmasına bağlıdır. O halde böyle bir hayal, yahut fikrin ne olabileceğini inceliyelim. Evvelâ yokluk hayalinden başlıyalım.

Diyelim ki gözlerimi kapıyor kulaklarımı tıkıyor, dışardan aldığım bütün duyumları birer birer körletiyorum. Dıştan aldığım idraklerimi de söndürüyorum. Şimdi bütün madde âlemi benim için sessizlik ve karanlıklar içindedir. Bununla beraber yine varım ve varlıktan kendimi alamıyorum. Çünkü tenimin içinden ve çevresinden gelen organik duyumlarla eski idraklerimin bende bıraktığı hâtıralar, hattâ etrafımda yaptığım boşluğun çok müspet ve çok dolu

intıba'ları varlığımı hâlâ devam ettiriyor. Bunları da nasıl yok etmeli? Kendimi nasıl ortadan kaldırmalı? Hâtıralarımı, hattâ en yakın geçmişe kadar olanlarını bile unutabilirim: fakat yine hiç değilse bedenimin şimdiki halini duyuyorum. Bununla beraber bu şuurun da hakkından gelmeğe, uzviyetimden gelen duyumları gittikçe hafifletmeğe çalışacağım: işte hepsi de sönmek üzere ve söndüler; dıştan gelen şeyler gibi bunlar da karanlıklara gömüldüler. Fakat ne gezer: Şuurumun söndüğü anda başka bir şuur ışıldıyor; daha doğrusu o şuurumun sönmesiyle başka bir şuur uyanmağa başlıyor. Çünkü birincisi ancak ikincisi gelince ve onun karşısında kaybolabiliyor. Daha doğrusu yok olduğumu duyamadan elimde ve farkında olmıyarak müspet bir hareketle kendi kendime yeniden diriltmiş oluyorum. O halde ne yapsam nafile, dışardan yahut içerden daima bir şey duyacağım. Dışardan gelen şeylerden hiçbir şey duymadığım zaman bile kendi şuuruma kapanmış olacağım. Eğer bu şuuru da kaldırayım dersem onun kalkmasını hayal edecek bir ben ister ki bu sefer de bu ben, kaybolan şuurumu haricî bir şey gibi idrak edecektir. O halde haricî yahut dahilî olsun muhayyilemin tasarladığı bir şey daima vardır. Muhayyilem bunların birinden ötekine gidebilir, ve vakit vakit dış yahut iç bir idrakin yokluğunu da hayal edebilir, fakat ikisini birden tasarlıyamaz, çünkü birinin yok olarak duyulması esas itibariyle ötekinin varlığına bağlıdır. Yalnız bu iki rölâtif yokluğun vakit va-

kit tasarlanabilmesinden her ikisinin de birlikte tasarlanabilecekleri neticesini çıkarmak doğru olmaz, çünki böyle bir neticenin saçmalığını görmemek elde değildir; kaldı ki bir yokluğun tasavvuru hiç değilse hayal edildiğinin müphem olarak idrak edilmesine, yani bir harekette bulunmaya, düşünmeye bağlıdır, netice olarak da bir şey var oluyor demektir.

Öyleyse tam mânasiyle bir yokluğun tasarlanması düşünce tarafından hiçbir zaman yapılmış değildir. Yokluk hayalini yaratmak için sarf edilen ceht bizi sadece dış bir realitenin görülmesi ile iç bir realitenin görülmesi arasında sallanmaya götürür. Zihnimizin bu dış ile iç arasındaki sallanmasında, tam ortada bir nokta vardır ki burada artık ne birini, ne de ötekini idrak etmiyor gibi oluruz: Yokluk hayali işte bu noktada teşekkül eder. Gerçekte iki haddin müşterek olduğu bu noktaya varmakla her ikisini de idrak ediyoruz; bu suretle taayyün eden yokluk hayali varlıklarla dolu bir hayal olduktan başka hem süjeyi, hem de objeyi, fazla olarak birinden ötekine mütemadi bir atlamayı ve bunlardan biri üzerinde kesin olarak durmamayı ihtiva eder. Böyle bir yokluğun, varlığın tam zıddı olan bir yokluk olmadığı apaçıktır, çünkü varlığın zıddı olan yokluk, varlıktan önce yahut varlığın altında ve varlığa dayak olarak tasarlanan bir yokluktur. Halbuki buradaki yoklukta varlık, genel olarak, zaten mevcuttur. Yalnız denecek ki filozofların

istidlâllerine, görülür yahut kapalı bir yokluk tasavvuru karışıyorsa bu, bir hayal şeklinde olmayıp bir fikir şeklindedir; tam bir yokluğu hayal halinde tasavvur edemiyeceğimiz teslim edilecek, fakat düşünebildiğimiz iddia edilecektir. Nitekim Descartes, bin kenarlı bir poligon'u hayal etmek mümkün olmasa bile yapılması imkânını açıkça tasarlamak kâfidir, diyordu. Tam bir yokluk fikri de bunun gibidir. Öyleyse bu fikri inşa etmek kadar basit bir şey olamaz, denecek. Nasıl ki tecrübemize giren şeylerden tek bir tanesi yoktur ki ortadan kaldırılmış farz edemiyelim. Şimdi bu işi tek tek bütün varlıklara yayarsak nihayet tam yoklukla karşılaşmış oluruz. Böylece tarif edilen yokluk da pekâlâ bütün varlıkların ortadan kalkması oluyor. İşte tez bundan ibaret. Şimdi bu tezdeki saçmalığı görmek için onu olduğu gibi almak yeter.

Tam zihin işi olan bir fikrin fikir olabilmesi için parçalarının bir arada bulunabilmesi lâzımdır; eğer bu unsurlar fikri terkibetmek üzere bir araya getirildiği zaman birbirlerine yan bakıyorlarsa ortada bir fikir değil, sadece bir lâf vardır. Meselâ daireyi tarif ettiğim zaman kara yahut beyaz bir daireyi; mukavva, demir yahut bakırdan yapılmış, şeffaf yahut donuk bir daireyi kolayca tasarlarım. Fakat kare halinde bir daire asla tasavvur edemem, çünkü dairenin vücut buluşu bu şeklin düz çizgilerle hudutlandırılmasına mânidir. Bunun gibi zihnim de herhangi bir şeyin ortadan kaldırılmış olmasını tasarlıyabilir,

fakat bu kaldırılmış olmanın mekanizması bütün varlıkları değil de onun bir parçasını gereken bir ameliye ise böyle bir ameliyenin bütün varlıklara teşmil edilmesi kendi kendisiyle çelişik saçma bir şey olabilir, hem de bu tarzda bir ortadan kaldırma fikri dairenin kareleştirilmesinden farklı bir şey olmaz; buna artık fikir değil, sadece lâf denir. Öyleyse bu ameliyenin mekanizmasını daha yakından inceliyelim.

Filhakika, vücudu ortadan kaldırılan şey ya dış âlemden, yahut iç âlemden olan bir şeydir; daha doğrusu ya bir şey, yahut bir şuur halidir. Önce birinci hali düşünelim. Dış âlemden olan bir şeyi bulunduğu yerden kaldırarak: «artık bir şey kalmadı» diyorum. Evet hiçbir şey kalmadığına şüphe yok, fakat bunun yerine başka bir şey gelmiştir? çünkü tabiatta mutlak bir boşluk yoktur. Bununla beraber mutlak bir boşluğun olabileceğini de kabul edelim; yalnız ortadan kaldırılan şeyin yeri boş kalır dediğim zaman düşündüğüm boşluk mutlak bir boşluk değildir. Çünkü buradaki boşluk açık sınırlarla çevrilmiş bir boşluk, yani ortadan kalkan bir şeyin bıraktığı bir boşluktur. O halde benim bahsettiğim boşluk esasen belli bir şeyin bulunmaması, yani önce burada iken şimdi başka bir yerde bulunması, daha doğrusu artık eski yerinde bulunmaması dolayısiyle arkasında kendi boşluğunu bırakmasıdır. Nasıl ki hâfızası ve önceden görmesi olmıyan bir varlık burada hiçbir zaman «boşluk» yahut «yokluk» kelimelerini kullanmıyacak; sa-

dece mevcut olanı ve gördüğünü söyliyecektir. O halde yine mevcut olan ve görülen şey, bir şeyin yahut başka bir şeyin *mevcudiyeti* dir, herhangi bir şeyin *namevcudiyeti* asla değildir. Namevcudiyet fikri ancak hatırlamak yahut beklemek iktidarında olan bir varlıkta bulunabilir, bir şeyi de ancak o hatırlar ve bekliyebilir. Beklediğini bulmıyarak yerinde başka bir şey bulunca hâtıralardan doğan beklemenin boşa çıkmasını, hiçbir şey bulamamak, yoklukla karşılaştığını söylemek suretiyle ifade eder. Fakat bu şeyle karşılaşmayı beklememiş olsa bile onun bulunduğu yerde olmadığını söylemekle tesadüfen vâkı olan bir beklemenin hayal kırıklığını anlatmış olur. Burada hakikaten idrak edeceği ve fiilen düşünebileceği şey, eski bir şeyin yeni bir yerde yahut yeni bir şeyin eski bir yerde bulunmasıdır; yokluk yahut boşluk gibi kelimelerle menfi olarak ifade olunan bütün şeyler duyuldukları nispette düşünülmüş şeyler değildir, daha doğrusu düşüncenin hislerle boyanmasıdır. O halde burada vâkı olan kısmen ortadan kalkma yahut cüz'i yokluk fikri bir şeyin yerine başka bir şeyin geçmesi esnasında, daha doğrusu yeni şeyin yerinde eski şeyin kalmış bulunmasını tercih eden bir zihnin bu yeni şeyi esefle düşünmesi anında yahut bu hali hiç değilse mümkün olarak düşündüğü anda vücut bulur, bu da sübjektif cihetten bir tercihi, objektif cihetten bir kaim olmayı tazammun eder ki müreccahlık duygusu ile kaim olma fikri arasında bir kombinezondan, daha doğrusu bir çatışmadan başka bir şey değildir.

Zihnimizin dış dünyadan bir şeyi ortadan kaldırması ve cüzi bir yokluğu tasarlamağa varması ameliyesinin mekanizması işte budur. Şimdi bunun kendi iç dünyamızda nasıl tasarlandığını görelim. İç dünyamızda duyduğumuz şeyler bittabi husule gelmiyen olaylar değil husule gelen olaylardır. Meselâ bir duyumum olur yahut bir heyecan duyarım, bir fikir tasarlar, veya bir karar veririm: şuurum birer *mevcudiyet* olan bu olguların hepsini idrak eder, bu nevi olgulardan boş kaldığı bir zaman da yoktur. Vakaa iç hayatımın akışını fikren durdurabilir, rüyasız uyuduğumu ve var olmaktan kesildiğimi farz edebilirim. Yalnız bunu yaptığım anda, kendimi rüyamı kollar olarak hayal eder yahut yok oluşumun arkasından yaşadığımı düşünürüm, ve iç âlemimi idrak etmekten ancak dış âlemin idrakine sığınmış olmak için el çekerim. Demek ki burada da dolunun arkasından daima dolu gelecek: ne arzusu, ne de teessüfü olmayıp hareketini sadece eşyanın hareketine göre düzenliyen bir zekâ yokluk yahut boşluğu asla düşünmiyeceği gibi anlamıyacaktır da. Buradaki boşluk yahut yokluk telâkkisi, başka bir hal mevcut olduğu halde şuurun eski bir halin hâtırasına bağlı kalmasından doğuyor ve binnetice olan ile olabilen yahut olması lâzım gelen arasında, dolu ile dolu arasında bir mukayeseden ibaret kalıyor. Bir kelime ile söylemek lâzım gelirse ister maddenin, ister şuurun boşluğundan bahsedilsin, *boşluk tasavvuru tahlil neticesinde daima seçik*

yahut müphem bir kaim olma fikri ile, duyulmuş yahut hayal edilmiş bir arzu yahut teessüfe müncer olan müspet iki unsurdan terekkübeder.

Bu çifte tahlilden şu netice çıkar ki bütünün ortadan kaldırılması mânasında mutlak bir yokluk fikri kendi kendini yıkan bir fikir, bir sözde fikir, boş bir kelimedir. Eğer bir şeyin ortadan kalkması, yerine başka bir şeyin geçmesinden ibaret oluyorsa, eğer bir şeyin yokluğunu düşünmek az çok başka bir şeyin varlığını zımnen tasavvur etmekle mümkün oluyorsa «her şeyin ortadan kaldırılması» mahiyetindeki bir fikir bir dairenin kareleştirilmesi kadar saçmadır. Buradaki saçmalığın göze batmaması cüzi bütün şeyleri zihnen birer birer ortadan kaldırmanın imkânına bakarak hepsini birer birer ortadan kaldırılmış farz etmenin imkânı bulunduğu neticesini çıkarmaktan ilerigeliyor. Halbuki her şeyi birer birer ortadan kaldırmanın bunların yerine birer birer başka şeyler koymaktan ibaret olduğu ve bütünün mutlak olarak ortadan kaldırılmasının hadlerde hakiki bir çelişmeyi tazammun ettiği görülmüyor. Bu iş kendisinin olmasına medar olan şartı yok etmekten başka bir şey değildir.

Fakat bu illüzyonu sökmek pek güçtür. Bir şeyi ortadan kaldırmak *vâkıda* onun yerine bir başkasını koymaktan ibaret olduğuna göre, bir şeyin *zihnen* ortadan kaldırılmasının dahi eski bir şey yerine yeni bir şeyin zihnen konulmasını

tazammun edeceği neticesi çıkarılacak yerde bu netice yine çıkarılmıyacak, çıkarılmak da istenmiyecektir. Vakaa bir şeyin yerine daima başka bir şeyin geldiğini ve hattâ zihnimizin bir dış yahut iç şeyin yerine başka bir şey gelmeden bu şeyin kaybolmasını tasavvur etmesinin — bittabi gayrimuayyen ve müphem bir şekilde — mümkün olmadığı teslim edilecektir. Fakat buna ilâve olarak da denecek ki kaybolma tasavvuru mekânda, hiç değilse zamanda hâsıl olan ve binnetice bir hayalin davetini istilzam eden bir olaydır. Halbuki burada sâf müdrikeye müracaat etmek, muhayyileden kurtulmak mevzuubahistir. Binaenaleyh kaybolma yahut ortadan kalkmadan bahsetmiyelim; çünkü bunlar fizik ameliyeleridir; artık A nesnesinin ortadan kalkmış olmasını yahut ortada bulunmamasını tasavvur etmiyerek onu sadece «yok» olarak düşünüyoruz diyelim. Bir şeyi ortadan kaldırmak, bu şey üzerine zamanda ve belki de mekânda bir tesir yapmaktır; bu da netice olarak zaman ve mekân mevcudiyetinin şartlarını kabul etmek, bir şeyi diğer bütün şeylere bağlıyan ve yerine derhal başkası gelmeden kaybolmasını meneden bağlılığı kabul etmektir. Halbuki biz bu şartlardan kurtulabiliriz. Bunun için de bir ayırma cehtiyle A nesnesinin sadece soyut tasavvurunu davet etmek ve bunu evvelâ mevcut olarak mülâhaza ettiğimizi farz etmek, sonra da zihnin bir kalem darbesiyle bu itibarî

şartı hazfetmek kâfidir. Bu takdirde nesne, bizim kararımızla yok olacaktır.

Haydi öyle olsun. Sadece ve sırf bu itibarî şartı hazfedelim. Şu kadar var ki bizim bir kalem darbemizin kendi başına kâfi geleceğine ve onun geri kalan şeylerden ayrılabileceğine inanmamak lâzımdır. Çünkü bu kalem darbesi, tecridettiğimizi iddia ettiğimiz bütün şeyleri ister istemez kendisiyle beraber getirecektir. Bunu anlamak için hakiki farz edilen A nesnesiyle «yok» farz edilmiş olan aynı nesneyi birbirleriyle mukayese edelim.

Mevcut farz edilen A nesnesi fikri A nesnesinin sadece bir tasarısından ibarettir, çünkü kendisine bir realite atfedilmeden hiçbir nesne tasarlanamaz. Bir nesnenin tasarlanmasiyle mevcut olarak düşünülmesi arasında hiçbir fark yoktur: Kant, ontolojik delil hakkındaki intikidinde bu noktayı tamamiyle aydınlatmıştır. Böyle olunca mevcut olmıyan bir A nesnesi düşünmek ne demektir? Onu yok tasavvur etmek ile A nesnesi fikrinden «mevcudiyet» vasfını kaldıramaz. Çünkü bir daha söyliyelim, bir nesnenin varlığı tasavvurundan ayrılamaz ve bunlar birbirlerinin aynıdır. Şimdi A nesnesini mevcut değilmiş gibi tasarlamak bu nesnenin fikrine bir şey *ilâve* etmekten ibarettir. Burada ilâve olunan şey de filhakika genel olarak şimdiki realite tarafından bu hususi nesnenin *dışarıya atılması* fikridir. Mevcut olmıyan A yı düşünmek evvelâ nesneyi ve netice olarak onun mevcudiyetini, sonra da

kendisiyle telif edilmesi kabil olmıyan başka bir realitenin onun yerine konduğunu düşünmektir. Hem de bu son realiteyi ifade edilmiş *(explicite)* olarak tasarlamamız faydasızdır, çünkü onun ne olduğunu düşünemeyiz, düşünemiyeceğimiz için de tek ilgilendiğimiz nesneyi koğduğunu bilmemiz kâfidir. Bunun için de koğan sebepten ziyade koğmağı düşünürüz. Yalnız bu sebep bu yüzden dolayı zihinde zımni olarak bulunmaktan hâli değildir, çünkü koğan sebep koğmadan ayrılamaz; kalemi iten elin kalemin çizdiği çizgiden ayrılmaması gibi. Bu halde reel olmıyan bir nesneyi bildiren bir zihin ameliyede, genel olarak, reelin mevcudiyetini vaz'eder; başka bir deyimle, bir nesnenin reel olmıyarak tasarlanması onu her nevi mevcudiyetten mahrum etmek demek değildir, çünkü bir nesnenin tasavvuru zaruri olarak mevcut olan bir nesnenin tasavvurudur. Yalnız bu türlü bir zihin amelî zihnimiz tarafından nesneye atfedilmiş olan ve nesnenin tasavvurundan ayrılmıyan mevcudiyetin sadece zihinde bir mümkün mevcudiyet olduğunu bildirmekten ibaret kalır. Şu kadar var ki bir nesnenin zihnen olsun, sadece mümkün olmasını bile onunla uzlaşamıyan bu nesneyi ideal veya sadece mümkün bölgesine koğan bir realiteye göre mânası olabilir. Daha kuvvetli, daha cevherli mevcudiyetin kaldırıldığını farz ediniz; bu takdirde realitenin kendisi olacak olan sadece mümkünün hafiflemiş ve daha zayıf olan mevcudiyeti kalacak ve o zaman artık nesneyi yok-

muş gibi düşünmiyeceksiniz. Başka bir deyimle, ve hükmümüz ne kadar garip görülürse görülsün, *«mevcut olamıyarak» tasavvur edilmiş bir nesnenin fikrinde «mevcut olarak» tasarlanmış bir nesnenin fikrinden fazlası vardır, eksiği yoktur, çünkü «mevcut olmıyan» bir nesne fikrinde zaruri olarak «mevcut olan» nesnenin fikrinden başka bir de bu nesnenin toptan alınan realite tarafından bir dışarıya atılması tasavvuru vardır.*

Yalnız bizim gayrimevcut hakkındaki tasavvurumuzun henüz her türlü hayal unsurlarından kâfi derecede kurtulmadığı, yeter derecede menfi olmadığı iddia edilerek denecek ki «bir şeyin gerçek olmamasının, başka şeyler tarafından dışarıya atılmasının ehemmiyeti yoktur.» Bu bizi hiç ilgilendirmez. Dikkatimizi keyfimize göre ve keyfimizin istediği gibi kullanmakta serbest değil miyiz? O halde bir şeyin tasavvurunu göz önüne getirdikten ve onu böylece mevcut farz ettikten sonra yapacağımız tasdika sadece bir «gayri» edatını eklemek onu gayrimevcut olarak düşünmeğe kâfi gelecektir. Çünkü yokluk tasavvuru tamamiyle bir zihin işidir. Zihin dışında geçen şeylerden müstakildir. Binaenaleyh herhangi bir şeyi veya istediğimiz bir şeyi düşünelim. Sonra da bu şeyin muhtevasını nefyeden bir «gayri» edatını düşüncemize katalım: bunu yapmakla zihnen her şeyi nefyetmiş oluyoruz. Pekâlâ, fakat buradaki bütün güçlük ve yanılmalar esas itibariyle inkâr edatında olduğunu iddia ettiğimiz böyle bir kudretten geliyor. İnkâr ile tasdik

sanki mütenazır, kendi kendilerine kâfi imiş gi-
bi düşünülüyor. Böyle olunca tasdik gibi inkârın
da fikirler yaratmak iktidarı olacak, şu farkla ki
inkârın yarattığı fikir sadece menfi olacaktır.
Şimdi bir şeyi sonradan da başka bir şeyi tasdik
ederek böylece alabildiğine gittiğim zaman «hep»
fikrini ediniyorum: bunun gibi bir şeyi, sonra
da başka şeyleri, nihayet «hep»i inkâr etmekle «hiç»
fikrine varılacaktır. Fakat bu iki zihin işini bir
saymaktır ki bana indî bir şey gibi geliyor. Halbuki
tasdikın bir fikir teşkil edebilecek tam bir zihin
işi olduğu, buna karşılık inkârın daima yarı bir zi-
hin işi olarak kaldığı ve diğer yarısının daha zi-
yade gayrimuayyen bir geleceğe bırakıldığı gö-
rülmüyor. Yine görülmüyor ki tasdik, sâf zekânın
bir işidir, inkârda ise araya zihindışı bir unsur
giriyor, onun kendine has olan karakteri de zihne
yabancı olan bu unsurun araya girmesinden do-
ğuyor. İkinci noktadan başlıyarak tekrar işaret
edelim ki inkâr etmek yapılması mümkün olan bir
tasdikı uzaklaştırmaktan ibarettir [1]. Başka bir
deyişle yapılması muhtemel olan bir tasdike
karşı zihnin aldığı bir durumdur. «Bu masa ka-
radır» dediğim zaman hakikaten masadan bah-
sediyor onu kara gördüğümü söylüyor, ve gör-
düğüme göre hüküm veriyorum. Fakat böyle

[1] Kant, *Critique de la Raison Pure*, 2 nci tabı,
S. 737: «Bilgimizin genel muhtevası bakımından,... inkâr
hükümlerinin kendilerine mahsus fonksiyonu yanılmaya
mâni olmaktadır. Cf. Sigwart *Logik*, 2 nci tabı, cilt 1,
s. 150 ve aşağısı.

demeyip de «bu masa beyaz değildir» dersem gördüğüm bir şeyi ifade etmiyorum, çünkü gördüğüm şey karadır, bir beyazlık nâmevcudiyeti değildir. O halde benim buradaki hükmüm esasen masanın kendisine ait olmaktan ziyade ona beyaz diyecek bir hükme karşıdır. Bu suretle bir hüküm hakkında hüküm veriyorum, yoksa masa hakkında değil. «Bu masa beyaz değildir» hükmünde, sizin onu beyaz sanabileceğiniz, beyaz sandığınız, yahut benim beyaz sanacağım hükmü vardır. Bununla hem sizi, hem kendimi ikaz ediyor, bu hükmün yerine başka bir hükmün konmasını anlatmak istiyorum (bu hükmü de filhakika sarahatsiz olarak bırakıyorum). Böylece tasdik doğrudan doğruya bir şeye taallûk ederken inkâr, bu şeyi doğrudan doğruya değil de araya konmuş bir tasdik arasından dolayısiyle gözetiyor. Tasdik hükmü bir şey hakkındaki hükme tercüman olurken, inkâr hükmü bir hüküm hakkındaki hükme tercüman oluyor. *O halde inkârı tam mânasiyle tasdikten ayıran şey ikinci dereceden bir tasdik olmasıdır: tasdik bir nesneye dair bir şey söyler, halbuki inkâr bu tasdika dair bir şey söyler.*

Bundan da her şeyden önce şöyle bir netice çıkıyor: İnkâr her türlü saikten kurtularak yalnız varlıklarla ilgisi olan sâf bir zihin vakıası değildir; inkâr başladığı andan itibaren ya başkalarına, yahut kendimize ders veriliyordur. Aldanan ve aldanmaktan korunmak istiyen gerçek yahut muhtemel bir muhataba göre davranı-

lıyordur. Onun tasdik ettiği bir şeye karşı başka bir tasdikte bulunması lâzım geldiği haber veriliyor (yalnız eski tasdikı yerine nasıl bir tasdikte bulunması gerektiği tasrih edilmiyor). Burada artık sadece bir şahıs ile bir şey karşı karşıya bulunmuyor, bir cemiyet başlangıcı bulunuyor. İnkâr saf zihin ameliyesi gibi sadece bir şeyi değil, bir kimseyi gözetiyor. Bir nevi sosyal ve pedagojik bir zihin ameliyesi oluyor. Yanılma ihtimalini doğrultuyor, daha doğrusu haber veriyor.

İkinci nokta işte bundan ibaret. Gelelim birinci noktaya. Demiştik ki inkâr daima bir yarısı belirsiz bırakılmış, tasrih edilmemiş yarım bir zihin ameliyesidir. Şimdi «bu masa beyaz değildir» gibi inkâr eden bir hükümde bulunursam bundan anladığım şey: «masa beyazdır» hükmünüzün yerine başka bir hüküm koymanız lâzım geldiğini anlatmaktır. Burada size bir haber veriyorum, ve bu haberde verdiğiniz hükmün yerine başka bir hükmün konması zaruretini bildirmek istiyorum, fakat nasıl bir hüküm konması hakkında bir şey söylemiyorum. Çünkü belki de masanın rengini bilmiyorum, yalnız o esnada bizi en çok ilgilendiren şey beyaz renk de olabilir; böyle olunca, hangi renk olduğunu bilmiyerek sadece beyazın yerine başka bir renk konulması lâzım geldiğini bildiriyorum. O halde inkâr hükmü, bir tasdik hükmünün yerine başka bir tasdik hükmünün konulması lüzumunu gösteren bir hükümdür. Bu ikinci hükmün mahiyeti,

bazan bilinmediği, çok kere de o esnada bizi ilgilendirmediği ve dikkat de ancak önümüzde bulunan şeye taallûk ettiği için, tasrih edilmiş değildir.

Böylece bir tasdika ne zaman bir inkâr edatı katsam inkâr ettiğim müddetçe pek muayyen olan şu iki şeyi yapıyorum: 1 — Hemcinslerimden birinin tasdik ettiği bir şeyle yahut bunlardan birinin söyliyeceği şeyle, yahut da mümkün gördüğüm başka bir «kimse» nin söyliyebileceği şeyle ilgileniyorum; 2 — Göz önünde bulunan bir şey hakkında muhtevasını tasrih etmediğim ikinci bir tasdik hükmünün konmasını bildiriyorum. Fakat yaptığım bu iki şeyden hiçbirinde tasdikten başka bir şey görülecek değildir. İnkârın *nev'i şahsına mahsus* karakteri birincinin ikinci üzerine konmasından geliyor. Bunun için inkârda *nev'ı şahsına mahsus* fikirler yaratmak iktidarını görmek ve bu fikirleri tasdikın yarattığı fikirlerle eşit görmek boştur. İnkârdan hiçbir fikir çıkmaz, çünkü inkârda hakkında hükmün verdiği tasdikî hüküm muhtevasından başka bir şey yoktur.

Daha açık söyliyeyim: bir vasıflandırma hükmü değil de bir mevcudiyet hükmünü alalım. Meselâ «A nesnesi yoktur» dediğim zaman, bundan kasdım evvelâ A nesnesinin mevcudiyetine inanılabileceğidir: çünkü A nesnesini yok olarak düşünmek kabil değildir, kaldı ki var olan A nesnesi ile sadece ve sâf A fikri arasında ne gibi bir fark olabilir? O halde sadece «A nesnesi» demekle ona bir nevi varlık yükletiyo-

rum, bu varlık isterse mümkün, yani sâf bir fikir olsun. Bunun neticesi olarak «A nesnesi yoktur» hükmünde evvelâ «A nesnesi vardı», yahut «A nesnesi olacak», yahut daha genel olarak «A nesnesi hiç olmazsa sadece bir imkân olarak vardır» gibi bir hüküm olacaktır. Şimdi A nesnesine «yoktur» kelimesini ilâve ettiğim vakit, bu sözden daha ileriye gidilerek mümkün olan nesne reel nesne gibi ortaya konulursa aldanılacağını, bahsettiğim mümkün şeyle uzlaşamaz olmasından ötürü göz önündeki realiteden hariç bırakıldığını söylemekten başka neyi kastetmiş olabilirim? O halde bir şeyin yokluğunu ortaya koyan hükümler biri düşünülen, diğeri görülen olmak üzere iki nevi *mevcudiyet* arasındaki tezadı formüllendiren, yani göz önünde bulunan mevcudiyet ile göz önünde bulunabilir olan mevcudiyet arasındaki tezadı ifade eden hükümlerdir; bunlar ise bir kimsenin — ister gerçek ister hayali olsun — herhangi bir mümkün mevcudiyetin vücut bulmuş gibi olduğunu yanlış yere sandığı hallerdir. Hakikat şu ki bu mümkün mevcudiyetin yerinde onu inkâr eden farklı bir realite vardır: İnkâr hükmü işte bu tezadı ifade eder, fakat onu bile tam olmıyan bir şekilde ifade eder, çünkü hitabettiği kimse, hipotez icabı, belki mümkün olan mevcudiyetle ilgilidir de bunun yerine ne çeşit bir realitenin geçmiş olduğunu bilmeyi asla tasa etmiyen bir kimsedir. Demek ki mümkün olan mevcudiyetin reel olan mevcudiyet yerine alınması keyfiyeti,

kendi kendini bozmak mecburiyetindedir. Birincisi yerine ikinci bir haddin geçtiğini söyliyecek yerde, önce ona yönelmiş olan dikkat, birincisi ve yalnız birincisi üzerinde devam ettirilecektir. Ve birinciden ayrılmadan, birincisi «yoktur» denilerek, ikinci bir haddin onun yerine geçtiği örtülü bir şekilde söylenecektir. Böylece bir şey hakkında hüküm verileceği yerde bir hüküm hakkında hüküm verilecektir. Müspet bir malûmat getirecek yerde, bir yanılma imkânı hakkında başkalarının veya kendi kendinin dikkati çekilecektir. Bu türlü niyetleri ortadan kaldırınız, bilgiye sırf ilmî veya felsefî vasfını veriniz, başka bir deyişle, ancak nesnelerle ilgilenen ve şahıslara aldırmıyan bir zihne realitenin kendiliğinden gelip kaydedildiğini farzediniz: filân veya falan şeyin var olduğu söylenecek, hiçbir vakit bir şey yoktur denilmiyecektir.

Öyle ise tasdik ile inkârı bir plânda ve ayni objektiflikte görmek ısrarları nereden geliyor? İnkârda insan zihnine ve bilhassa içtimai hayata nispetle bir subjektiflik olduğunu görmekte neden bu derece zorluk çekiliyor? Bunun sebebi herhalde inkâr ile tasdikın hep önermelerle ifade edilmeleridir; her önerme, *kavramları* sembolleştiren *kelimeler*den teşekkül ettiğine göre, içtimai hayata ve insan zekâsına nispetle yapılmaktadır. «Toprak rutubetlidir» yahut «toprak rutubetsizdir», dediğim zaman bunların her ikisininde de «toprak» ve «rutubetli» sözleri insan zihninin az çok suni olarak yaptığı ve her iki

halde de aynı itibarî kelimelerle gösterdiği kavramlardır, daha doğrusu insanın hür teşebbüsü ile tecrübenin sürekliliğinden çekilip çıkarılmış şeylerdir. Hattâ denebilir ki önerme her iki halde de içtimai ve pedagojik bir gaye gözetiyor; çünkü birinci önerme bir hakikati bildiriyor, ikincisi de bir yanılmayı önlüyor. Şimdi bu bakıma yani formel mantığa göre düşünülürse tasdik ile inkâr filhakika birbirleriyle simetrik iki hükümdür. Birincisi bir uygunluk münasebetini kuruyor, ikincisi de bir konu ile bir yüklem arasında bir uygunsuzluk münasebetini gösteriyor. — Fakat buradaki simetrinin tamamiyle dıştan ve benzerlik yüzünden olduğunu görmemek kabil midir? Şimdi dilin ortadan kalktığını, cemiyetin dağıldığını, insandaki zihnî teşebbüsün ve ikileşme melekesiyle kendini murakabe etme melekesinin kalmadığını farz edelim: bundan dolayı toprağın rutubeti devam etmekten geri kalmıyacak, çünkü duyularımıza kendiliğinden girebilecek ve bunalmış zekâmıza belirsiz bir tasavvur gönderecek. İmdi zekâ bu haliyle de içerik terimlerle bir hüküm verecektir. O halde ne seçik kavramlar, ne kelimeler, ne hakikati başkalarına yaymak, ne de kendini düzeltmek arzusu hükmün esasını teşkil etmiyor. Tecrübeyi sadece makina gibi alan, reelin akışı üzerinde ne ilerliyen, ne de geri kalan bu pasif zekâda inkâr adına hiçbir istek olamıyacağı için hiçbir inkâr intıbaı da almıyacak, duyularına sadece mevcut olan şeyler gelebilecek, fakat bir şeyin yok ol-

mamasını hiçbir zaman duymıyacaktır. Böyle bir zekânın inkâra varması için uyuşukluluğundan kurtulması, beklediği veya mümkün gördüğü bir şeyi bulamamaktan gelen bir hayal kırgınlığını formüllendirilmesi, halde olan veya muhtemel bulunan bir yanılmayı düzeltmek, nihayet başkalarına yahut kendi kendine bir ders vermek istemesi lâzımdır.

Bu noktaya nüfuz etmek, verdiğimiz misalde daha güç olacak, fakat misal bundan dolayı sadece daha faydalı ve delil daha doğru olacaktır. Denecek ki rutubet eğer duyularımıza otomatik olarak kendiliğinden girebiliyorsa, rutubetsizlik için de aynı şey söylenebilir, çünkü kuru da yaş gibi duyularımızda iz bırakabilir, duyularımız da aldıkları bu intıbaları az çok seçik tasavvurlar halinde zekâya iletebilirler. Rutubetin inkârı da bu mânada olmak üzere tasdikı kadar pedagojik her türlü maksattan ari objektif ve sırf zihnî olabilir. Yalnız meseleye yakından bakılırsa bir inkâr önermesi olan «toprak rutubetli değildir» hükmü ile bir tasdik önermesi olan «toprak kurudur» hükmünde birbirlerinden tamamiyle farklı muhtevalar vardır. Bu ikinci önerme kurunun bilindiğini gerektirir, çünkü kuru tasavvurunun esasında dokunma ve görme duyuları ile duyulmuş bir şey vardır. Birinci önerme ise kuru adına duyulmuş bir şeye hacet kalmadan sadece yaşlığı idrak etmiş bir balık zekâsı tarafından da verilebilir, elverir ki bu balık var olanla var olabileceği ayıracak kadar yükselmiş, ve içinde yaşadıkları rutubeti yegâne

mümkün gören hemcinslerinin yanılmalarını önlemek isteğini duymuş olsun. Şimdi «toprak rutubetli değildir» önermesinin tâbirlerine sıkıca bağlanınız, bunların iki şey ifade ettiklerini göreceksiniz: 1 — Toprağın rutubetli olduğuna inanılabileceği, 2 — Rutubetin yerine x keyfiyetinde bir şeyin geçtiği. Bu keyfiyet müspet olarak bilinmediği yahut inkârın tevcih edildiği kimse ile fiilî hiçbir ilgisi olmadığı için belirsiz bırakılır. O halde inkâr, iki tasdikli bir sistemi sakat bir şekilde ifade etmekten ibarettir. Herhangi bir mümküne taallûk eden bu tasdiklerden biri bellidir, diğeri bu imkânın yerine geçen bilinmiyen yahut ilgilenilmiyen bir realiteye taallûk eden gayrimuayyen bir tasdiktır: ikinci tasdik birinci tasdik hakkında verdiğimiz hükümde tasarlı olarak mevcuttur ve asıl inkâr bu hükümde bulunmaktadır. İnkâra sübjektif karakterini veren şey, esasen, yalnız ve ancak ikame edileni hesaba katması ve ikame edenle uğraşmaması keyfiyetidir. İkame edilen, ancak ve yalnız zihnin bir telâkkisi olarak mevcuttur. Binaenaleyh insan, ikame edileni görmekte devam etmek ve netice olarak ondan bahsetmek için maziden hale, geriden ileriye akmakta olan realiteye arka çevirmelidir. İnkâra gidildiği zaman işte bu yapılıyor: değişme yahut daha genel olarak ikame görülüyor, tıpkı araba ile yolculuk eden bir adamın arkasına bakarak arabanın geçtiği yerleri görmesi ve her an ancak aştığı noktayı bilmek istemesi gibi; böylesi bulunduğu yeri

daima terk ettiği yere göre tâyin edecek, hiçbir zaman kendi kendine tâbi olarak ifade etmiyecektir.

Kısaca söyliyelim: sadece tecrübeler içinde yaşıyan bir zihin için ne rölatif, ne de kısmi bir boşluk ve yokluk olamadığı gibi, inkâr imkânı da olmaz. Yalnız olguların olguları, hallerin halleri, şeylerin şeyleri, takibettiğini görecek her an kaydedeceği şeyler de mevcut olan şeyler, beliren haller, husule gelen olgular olacak, hep hal içinde yaşıyacak, hükümler verebilecek bir halde ise ancak halin mevcudiyetini tasdik edecektir.

Şimdi bu zihne hâfızayı ve bilhassa geçmişten bahsetmek arzusunu katalım, sonra da dağıtmak ve ayırdetmek melekelerini verelim. Bundan böyle geçen realitenin artık sadece şimdiki halini kaydetmekle kalmıyacak bir halden başka bir hale geçmeyi bir değişme gibi tasavvur ederek binnetice olmuşla olacak olan arasında bir tezat görecektir. Hatırlanan bir geçmiş ile hayal edilen bir geçmiş arasında esaslı bir fark olmadığı için genel olarak bir mümkünün tasavvuruna pek çabuk yükselecektir.

İnkâr yoluna da bu suretle girecek ve bilhassa kaybolmayı tasavvur edebilecek bir noktaya gelecek, gelmekle beraber ona henüz erişmiş olmıyacaktır. Çünkü bir şeyin kayıbolduğunu düşünebilmek için geçmiş ile hal arasında bir tezat görmek yetmez; hale karşı arka çevir-

mümkün gören hemcinslerinin yanılmalarını önlemek isteğini duymuş olsun. Şimdi «toprak rutubetli değildir» önermesinin tâbirlerine sıkıca bağlanınız, bunların iki şey ifade ettiklerini göreceksiniz: 1 — Toprağın rutubetli olduğuna inanılabileceği, 2 — Rutubetin yerine x keyfiyetinde bir şeyin geçtiği. Bu keyfiyet müspet olarak bilinmediği yahut inkârın tevcih edildiği kimse ile fiilî hiçbir ilgisi olmadığı için belirsiz bırakılır. O halde inkâr, iki tasdikli bir sistemi sakat bir şekilde ifade etmekten ibarettir. Herhangi bir mümküne taallûk eden bu tasdiklerden biri bellidir, diğeri bu imkânın yerine geçen bilinmiyen yahut ilgilenilmiyen bir realiteye taallûk eden gayrimuayyen bir tasdiktır: ikinci tasdik birinci tasdik hakkında verdiğimiz hükümde tasarlı olarak mevcuttur ve asıl inkâr bu hükümde bulunmaktadır. İnkâra sübjektif karakterini veren şey, esasen, yalnız ve ancak ikame edileni hesaba katması ve ikame edenle uğraşmaması keyfiyetidir. İkame edilen, ancak ve yalnız zihnin bir telâkkisi olarak mevcuttur. Binaenaleyh insan, ikame edileni görmekte devam etmek ve netice olarak ondan bahsetmek için maziden hale, geriden ileriye akmakta olan realiteye arka çevirmelidir. İnkâra gidildiği zaman işte bu yapılıyor: değişme yahut daha genel olarak ikame görülüyor, tıpkı araba ile yolculuk eden bir adamın arkasına bakarak arabanın geçtiği yerleri görmesi ve her an ancak aştığı noktayı bilmek istemesi gibi; böylesi bulunduğu yeri

daima terk ettiği yere göre tâyin edecek, hiçbir zaman kendi kendine tâbi olarak ifade etmiyecektir.

Kısaca söyliyelim: sadece tecrübeler içinde yaşıyan bir zihin için ne rölatif, ne de kısmi bir boşluk ve yokluk olamadığı gibi, inkâr imkânı da olmaz. Yalnız olguların olguları, hallerin halleri, şeylerin şeyleri, takibettiğini görecek her an kaydedeceği şeyler de mevcut olan şeyler, beliren haller, husule gelen olgular olacak, hep hal içinde yaşıyacak, hükümler verebilecek bir halde ise ancak halin mevcudiyetini tasdik edecektir.

Şimdi bu zihne hâfızayı ve bilhassa geçmişten bahsetmek arzusunu katalım, sonra da dağıtmak ve ayırdetmek melekelerini verelim. Bundan böyle geçen realitenin artık sadece şimdiki halini kaydetmekle kalmıyacak bir halden başka bir hale geçmeyi bir değişme gibi tasavvur ederek binnetice olmuşla olacak olan arasında bir tezat görecektir. Hatırlanan bir geçmiş ile hayal edilen bir geçmiş arasında esaslı bir fark olmadığı için genel olarak bir mümkünün tasavvuruna pek çabuk yükselecektir.

İnkâr yoluna da bu suretle girecek ve bilhassa kaybolmayı tasavvur edebilecek bir noktaya gelecek, gelmekle beraber ona henüz erişmiş olmıyacaktır. Çünkü bir şeyin kayıbolduğunu düşünebilmek için geçmiş ile hal arasında bir tezat görmek yetmez; hale karşı arka çevir-

mek, geçmişe dönmek ve geçmiş ile hal arasındaki tezat içine hali sokmadan, sadece geçmiş tâbirleriyle düşünmek istiyecektir.

Buna göre ortadan kaldırma fikri de sâf bir fikir değildir; geçmişin özlendiğini veya geçmişi özlemeğe değer gibi tasarladığımızı, orada oyalanmakta birtakım sebepler bulduğumuzu tazammun eder. Ortadan kaldırma fikri ikame hâdisesinin yalnız ilk yarısını mülâhaza eden ve ancak bununla ilgilenen bir zihin tarafından ikiye bölündüğü zamanda doğar. İlgi ve duyguyu ortadan kaldırınız: yalnız akan realite ile şimdiki halinin bizde bıraktığı boyuna yenileşen bilgiler kalır.

Ortadan kaldırma ameliyesinden daha genel ameliye olan inkâra şimdi ancak bir adım kaldı. Bu adımı atmak için mevcut olan şeyin sadece mevcut olmuş şeyler değil, fakat olabilecek bütün şeylerle olan tezadının tasavvur edilmesi ister. Yalnız bu kadar da değil, aynı zamanda bu tezadın olan şeye göre değil, olabilecek şeye göre ifade edilmesi, haldeki mevcudiyetin ancak olabilecek mevcudiyete bakarak tasdik edilmesi lâzımdır. Bu suretle elde edilen formül insanın sadece beklediğini bulamadığını ifade etmez: bir yanılmayı, daha çok başkasında farz olunan bir yanılmayı düzeltmek yahut önlemek için yapılır. İnkârda işte bu yolda pedagojik ve sosyal bir mâna vardır.

Şimdi, inkâr bir kere formüllendikten sonra tasdik formülü ile simetrik gibi görünür. Bu

görünüşle bize öyle gelir ki tasdik objektif bir realiteye taallûk ediyorsa inkârın da aynı derecede objektif ve âdeta reel olmıyan bir realiteye taallûk etmesi lâzımdır. Bunda hem haklı, hem de haksızız, çünkü inkâr, ihtiva ettiği menfilikle objektifleşemez. Bununla beraber haklıyız da, çünkü bir şeyin inkârı onun yerinde sistematik olarak bir tarafa bırakılmış başka bir şeyin bulunduğunu örtülü olarak tasdik etmeği gerektirir. Yalnız inkârın menfi olan şekli, kendisinin esasında bulunan tasdikten faydalanır: bağlanmış olduğu pozitif realitenin vücudunda mündemiç bir hayalet olarak objektifleşir. Boşluk yahut kısmi yokluk fikri de bu suretle teşekkül eder. Bu fikir artık bir şeyin yerine diğer bir şeyin geçmiş olması ile değil, onun bıraktığı boşluklarla yani inkârın kendisiyle teşekkül eder. Fazla olarak bu ameliye herhangi bir şey üzerine yapıldığı için artık sıra ile her şey üzerine yapıldığı ve nihayet her şey üzerine toptan yapılmış olduğu farz edilerek «mutlak yokluk» fikri elde edilir. Şimdi bu «mutlak yokluk» fikrini tahlil edersek onda esasen «Hep» fikri ile birlikte zihnin bir şeyden başka bir şeye boyuna atlıyan bir hareketi, yerinde durmaması, ve bütün dikkatini bu yerinde durmamada toplaması, haldeki mevkiini daima henüz terk ettiği yere nispetle tâyin etmesi olduğunu buluruz. O halde Mutlak yokluk fikri Hep fikri kadar son derecede kaplamlı, dolu ve onunla yakın akrabalığı olan bir tasavvurdur.

Buna göre mutlak yokluk yahut Hiç (Rien) fikrini Hep (Tout) fikrine karşıt görmek kabil midir? Bunları birbirlerine zıt görmek doluyu doluya karşıt görmek değil midir? Yine buna göre «bir şeyin niçin mevcut olduğunu» bilmek meselesi netice olarak mânası olmıyan bir mesele, bir sözde - fikir etrafında meydana gelmiş bir sözde - mesele değil midir? Bununla beraber bu mesele hayaletinin insan zihnine bu derece inatla neden musallat olduğunu bir daha tekrar etmek lâzımdır. Biz «reelin ortadan kaldırılması» tasavvurunda biribirini halkalar halinde boyuna koğan bütün realitelerin hayalinden başka bir şey bulunmadığını göstermeğe beyhude yere uğraşıyoruz. Yine mevcudolmama fikrinin ölçülemez yahut «sadece mümkün» olan bir varlığın gerçek realite sayılabilecek olan daha özlü bir varlık tarafından koğulması fikrinden başka bir şey olmadığını beyhude yere ilâve ediyoruz. Bir hükmün hükmü olan, başkasına veya kendimize yaptığımız bir ihtar olan inkârın *nev'i şahsına mahsus* şeklinde zihnin almıyacağı bir şey bulmağa beyhude yere çalışıyoruz; o suretle ki inkâra yeni bir nev'in tasavvurlarını ve muhtevasız fikirleri yaratmak kudretini atfetmek abes olacaktır. Nedense mevcudattan önce, yahut hiç olmazsa mevcudatın altında bir yokluk olduğu kanaati hiç sarsılmıyor. Çünkü bu kanaat inkâra, kendine has şeklini veren teessürî ve sosyal unsurdan, kısaca pratik unsurdan geliyor. En büyük felsefi güçlüklerin de beşerî aksiyon şe-

killerinin kendi alanları dışında dolanmalarından doğduğunu söylemiştik. Biz düşünmekten ziyade hareket etmek için yapılmışızdır; daha doğrusu tabiatımızın suyunca gittiğimiz zaman hep bir şeyler yapmak kastiyle düşünürüz. O halde aksiyon vadisindeki alışkanlıklarımızın tasavvur alışkanlıkları rengine bürünmesine şaşmamalıyız; eşyayı ve üzerinde tesir yapmayı düşündüğümüz zamanlar zihnimizin onları hep göz önüne getirmeğe alıştığımız düzende görmekte olmasına da hayret etmemeliyiz. O halde, yukarda işaret ettiğimiz gibi, insanların bütün işlerinde hareket noktası bir tatmin edilmemişlik, bir yokluk, bir eksiklik duygusu oluyordu. Bir amaç olmadıkça hiçbir şey yapılmıyor, mahrumiyet duyulmadıkça bir şey aranmıyor. Bütün aksiyonlarımız hep böyle «hiç» ten yahut «yok» tan «birşeye» doğru gidiyor, aksiyonların esasını da yokluk kanevasına «bir şey» in işlenmesi teşkil ediyor. Doğrusunu söylemek lâzım gelirse bahsettiğimiz «yok» yahut «hiç» kelimeleri bir şeyin yokluğundan ziyade faydasının yokluğunu gösteriyor. Meselâ bir ziyaretçiye henüz döşenmemiş bir odayı gösterirken burada «hiçbir şey yok» diyorum. Halbuki odanın hava ile dolu olduğunu biliyorum; fakat havada oturulamadığı için bu odada ne benim için ne de ziyaretçi için şimdilik var denebilecek gerçek bir şeyin olmadığını söyliyorum. İnsan da umumiyetle fayda yaratmak için çalışıyor; çalışılmadıkça da «hiçbir şey» olmıyor, — istenen şeylerden hiçbiri

elde edilmiyor. Bütün bir hayat hep boşluklar doldurmakla geçiyor. Zekâmız dahi istek v acınma gibi zihnî olmıyan haller ve hayatî za ruretlerin baskısı altında işliyor. Buradaki boşlul kelimesinden bir şeylerin yokluğu değil de fay danın yokluğu anlaşılırsa tamamen rölâtif olan mânada daima boştan dolüya gidiyoruz dene bilir. Aksiyonlarımızın tuttuğu yol da böyle olu yor. Spekülâsyonlarımız ise bu kadarla kalmıyo ve kalamıyor, kalamıyacağı için de tabiatiyl rölâtif mânadan mutlak mânaya geçiyor. Çün kü burada eşyanın faydalariyle değil, kendi leriyle ilgili bulunuyoruz. Realitenin bir boşluğ doldurduğu fikri de aksiyonlarımızın tuttuğu b yoldan geliyor. Yokluğun bir hiçlik gibi düşü nülmesi, her şeyden önce fiilen olmasa bile hük men mevcut imiş gibi tasarlanması da buradan ge liyor. Bu bölümde kaldırmaya çalışmak istediği niz illüzyon da budur. Nitekim gösterdik k Hiç fikrinde tam bir yokluk olduğu iddiasında bulunulursa böyle bir fikir kendi kendini yıkı yor, sadece bir lâftan ibaret kalıyor, — fakat bu nun aksi alınırsa gerçek bir fikir oluyor, hep fikri gibi dolu ve mânalı bir mahiyet alıyor.

Bu uzun tahlilin yapılması *kendi kendin yeter olan bir realitenin süre'ye zaruri olara yabancı bir realite olmadığını* göstermek içi lâzımdı. Eğer varlık fikrine varılmak için bilere bilmiyerek yokluk fikrinden geçiliyorsa bu suretl erişilen varlık mantıki yahut matematik mahi yette olan zaman dışı bir varlıktır. Bu takdird

reelin hareketsiz, durgun (statique) bir telâkkisi kabul edilmiş olacak. Buna göre de her şey bir defa da olmuş bitmiş, hiç değişmez, olduğu gibi kalır olarak görünecektir. Halbuki varlıkla bizim aramıza giren yokluk hayaletine başvurmadan doğrudan doğruya düşünmeye alışmak, faydayı bir tarafa bırakarak görmek için görmek lâzımdır. Mutlaka ancak bu suretle yaklaşılır, mutlak varlık bir dereceye kadar da bizde bulunur. Çünkü o esasen matematik yahut mantıki değil psikolojik bir hakikattir. O da bizim gibi, hattâ bazı cihetlerde bizden daha çok kendi üzerine katlanmış bir halde zamanda gelişir.

Fakat gerçek süreyi hiç düşündüğümüz var mı? Onu burada da doğrudan doğruya elde etmek lâzımdır. Çünkü dolambaç yollardan gitmekle elde edilemez: hiç şaşmadan onda yeralmak lâzımdır. Zekâ bunu çoğu yapamıyor. Çünkü akan, hareket eden şeyleri akmıyan, hareket etmiyen şeyler vasıtasiyle düşünmeye alışmıştır.

Bakılırsa zekânın rolü aksiyonları idare etmektir. Aksiyonda bulunurken bizi ilgilendiren şey de bunlardan alınacak sonuçlardır; amaca erişilmek şartiyle araçlara pek önem verdiğimiz yoktur. Amacı olanca varlığımızla gerçekleştirmeye olan meylimiz buradan geliyor; fikrin bir fiil olması için de çok kere amaca güveniyoruz. Zihnimizin açıkça tasarladığı şeyin sadece faaliyetimizin varacağı sonuç olması da buradan geldiği gibi şuurumuzdan kaçan veya ona müphem olarak giren aksiyonu teşkil edici hareket-

ler de buradan geliyor. Meselâ kolumu kaldı
mak gibi pek basit bir hareketi düşünelim. Bu
nu yapmak için lâzım olan bütün hareketle
önceden tasarlasaydım, yahut yapılırken bire
birer idrak etseydim ne olacaktı? Zihin he
men amaca yani yapılması tasarlanan hareketi
şematik ve basitleştirilmiş bir rüyetine geç
çekti. Birinci tasarının tesirini ona zıt bi
tasavvur körleştirmedikçe tasarlanan ilk şem
kendine uygun hareketlerle kendiliğinden dol
durulmuş olacaktır. O halde zekâ yapacağı faali
yetleri ulaşılacak amaçlara, yani durak noktala
rına göre tasarlar. Bu suretle erişilmiş bir amaç
tan başka bir amaca, bir sükûndan başka bi
sükûna bir sıra sıçramalarla geçer, bu esnad
şuurdaki hareketlere mümkün olduğu kadar ya
çizer, sadece başlıyan hareketlerin varacağı amac
gözetler.

Bu halde yapılan fiilin neticesi hareketsi
olarak tasarlanmak için zekânın bu neticeyi çe
çeveliyen muhiti de hareketsiz görmesi lâzımdı
Faaliyetimiz de madde âlemine takılıdır. Eğe
maddeyi daimî bir akış halinde görseydik aksi
yonlarımızdan hiçbirine bir amaç tâyin edemi
yecek, bunların yapılmasiyle birlikte dağıldık
larını duyacak, daima kaçan bir gelecek üze
rinde bir amaç tasarlıyamıyacaktık. Faaliyeti
mizin bir *fiil*'den başka bir *fiile* geçebilmes
için de maddenin bir *halden* başka bir *hale* geç
mesi lâzımdır. Çünkü aksiyon ancak madd

dünyasının bir halinde yapılabilir. Yalnız madde sahiden böyle mi görünüyor.

İdrakimizin maddeyi bu açıdan almasında onunla uyuştuğu *a priori* olarak farz edilebilir. Duyu organlariyle hareket organları da birbirlerine uygun olarak işler. Birinciler idrak melekemizi, ikinciler hareket melekemizi temsil eder. Uzviyete gelince idrakin aksiyona tamamiyle uygun olduğunu elle tutulacak gibi gösterir. O halde faaliyetimiz bir an için takıldığı yerde daima bir sonucu gözetiyorsa idrakimiz de madde âleminden ancak muvakkat olarak teveccüh ettiği tek bir *hal*'i kavrıyor. Zihne gelen hipotez böyle olduğu gibi tecrübenin bunu teyidettiğini görmek de kolaydır

Dünyaya ilk göz açtığımız, birbirlerinden ayrı *cisimler* henüz fark etmediğimiz bir zamanda *keyfiyetler* fark ediyor. Bir rengin arkasından başka bir rengin, bir sesten sonra başka bir sesin, bir mukavemetten sonra başka bir mukavemetin ve ilh. geldiğini duyuyoruz. Ayrı ayrı alınan bu keyfiyetler bir ruh hali olarak oldukları gibi duruyor, bir başkasının gelmesini durarak bekliyor gibidirler. Bununla beraber tahlil edilecek olurlarsa birçok basıt hareketlere müncer olurlar. Bu hareketler ister titreşimler gibi, ister bambaşka bir tarzda tasavvur olunsun, muhakkak olan şey her keyfiyetin bir değişme olgusu olduğudur. Hem de bu değişme altında, boş yere, değişen şeyi arıyoruz: bir müteharrike hep muvakkat olarak ,ve muhayyilemizi tat-

min etmek için hareket atfediyoruz. Müteharrik ilimin gözünden daima kaçıyor; çünkü ilmin işi ancak duraklıklarla oluyor. Bir saniyenin idrak edilebilen en küçük parçasında, duyulabilir bir keyfiyetin hemen âni olan bir idrakinde tekerrür eden tirilyonlarca ihtizazlar olabildiği gibi, duyulan bir keyfiyetin devamı da yine ihtizazların bu tekerrürüne bağlıdır, nasıl ki hayatın devamı sırtı sıra olan kalb çarpmaları ile oluyor. İdrakin başlıca fonksiyonu da bir sıra basit değişmeleri yoğunlaştırmak suretiyle keyfiyet şeklinde yahut basit halde kavramak oluyor. Nitekim bir hayvan nevinde hareket gücü çoğaldıkça idrak melekesinin idrak anlarından birinde yoğunlaştırdığı basit değişimler o nispette çoğalıyor. Esirin ihtizazlariyle hemen hemen yekvücut olarak titreşen varlıklardan basit idraklerinin en kısa anında bile tirilyonlarca ihtizazları toplayıp durduran varlıklara kadar tabiattaki bütün ilerlemeler sürekli olmak lâzım geliyor. Bu varlıkların birincileri sadece hareketleri, ikincileri keyfiyetleri idrak ediyor. Evvelkiler sanki kendilerini mevcudatın çarkları arasına terk etmişler, sonrakiler mevcudata karşı koyacak gibi olmuşlar. Bu husustaki melekelerin gerginliği de idrak melekelerinin genişliği nispetinde oluyor, ve bu ilerlemenin insanlığa kadar devam ettiği görülüyor. Bir bakışta en çok vaka kavramasını bilen adam da en çok «iş adamı» oluyor: mütevali vakaların birer birer idrak edilmesi ve bunlara göre davranılması dahi aynı sebepten geliyor;

toptan kavranarak toptan hâkim olunması da bu yüzden geliyor. Kısası şu ki maddenin keyfiyetleri onun istikrarsızlığından aldığımız istikrarlı görüşlerdir.

Cisimleri de duyulan keyfiyetlerin sürekliliği içinden ayırıyoruz. Halbuki bu cisimlerden her biri hakikatte her an değişiyor. Yukarda her cisim evvelâ bir keyfiyet gurupuna müncer oluyor ve her keyfiyet elemanter hareketlerin bir tevalisinden ibaret oluyor demiştik. Fakat keyfiyeti istikrarlı bir hal gibi göz önüne alsak bile cisim, durmadan keyfiyet değiştirdiği için yine istikrarsızdır. Maddenin sürekliliği içinden, binnispe kapalı bir sistem teşkil etmesi dolayısiyle, ayırmağa en çok yetkimiz olan başlıca cisim, canlı cisim olduğu gibi mevcudatın bütünü içinden diğer cisimleri de hep bu canlı cisim için ayırıyoruz. Hayat bir tekâmüldür. Biz ise bu tekâmülden bir devreyi alarak şekil dediğimiz istikrarlı bir görüşte topluyor; değişme, idrakimizin bu ataletini yenecek bir hale geldikten sonradır ki cisim şekil değiştirdi diyoruz. Halbuki cisimlerin şekilleri her an değişiyor. Daha doğrusu şekil yoktur. Çünki şekil demek hareketsizlik demektir. Realite ise harekettir. Gerçek olan, şeklin durmadan değişmesidir: *Şekil, bir intikal üzerinde alınan bir lâhzadan başka bir şey değildir.* O halde idrakimiz burada da reelin akıcı sürekliliğini süreksiz imajlarda katılaştırmak yolundadır. Birbiri arkasından gelen imajlar birbirlerinden çok fark etmedikleri zaman biz bunları

bir tek *orta* imajın büyüme yahut küçülmesi yahut da şekillerinin türlü yönlerde bozulması gibi düşünüyoruz. Bir şeyin *özünden* yahut kendisinden bahsettiğimiz zaman 'da hep bu orta imajı düşünüyoruz.

Nihayet şey dediğimiz nesneler böylece bir kere teşekkül ettikten sonra, mevkilerinin değişmesiyle Bütün'ün bağrında vücut bulan derin değişikliklerin meydana çıktıklarını gördüğümüz zamandır ki eşya birbirleri üzerine *tesir ediyor* diyoruz. Bu tesir bize hareket şeklinde göründüğü halde hareketin bu hareketliliğine elden geldiği kadar yüz çeviriyoruz: çünki bizi ilgilendiren, yukarda da söylediğimiz gibi, hareketin kendisinden ziyade onun duraklarıdır. Meselâ basit bir hareketten mi bahsolunuyor? Derhal *nereye* gittiğini soruyoruz. Çünki bizi hareketin kendisi değil, istikameti ilgilendiriyor. Karmaşık bir hareketten mi bahsediliyor? Her şeyden önce *ne* olup bittiğini, bu hareketle *ne* yapıldığını, elde edilen neticeyi, yahut bu hareketteki niyet ve maksadı bilmek istiyoruz. Nitekim yapılmak üzere olan bir hareketten bahsederken zihninizden geçenleri yakından yoklayınız. Göreceksiniz ki gölgede kalan bir değişiklik fikriniz vardır. Tam aydınlıkta olan sadece yapılmak istenen fiilin sabit maksadıdır. Karmaşık aksiyon da basit hareketten bu noktada ayrılır ve bu özellikleriyle belli olur. Nasıl ki yemek içmek, döğüşmek ve ilâh. aksiyonlarımızda bulunan hareketleri tasarlamak istersek çok sı-

kıntı çeker, bütün bu fiillerin hareket olduklarını umumi ve belirsiz olarak bilmeyi kâfi görür, sonra da her birinin *umumi plânını* yani onlara destek olan *sabit maksadı* ararız. Görülüyor ki bilmek burada da, değişimden ziyade durgun bir hale taallûk ediyor. O halde diğer iki halde olduğu gibi bu halde de aynı şey oluyor. Çünkü bahsedilen ister keyfiyet, ister tekâmül hareketi yahut da basit bir hareket olsun, zihin bunların hepsinde istikrarsızlık üzerinde istikrarlı görüşler almak için hazırlanmış bulunuyor. Böylece, şimdi gösterdiğimiz gibi, üç nevi tasavvura varıyor: 1° keyfiyetler, 2° şekiller yahut özler, 3° fiiller.

Bu üç görme tarzına üç kelime kategorisi yani dilin üç ana unsuru olan *sıfatlar, isimler,* ve *fiiller* tekabül ediyor. Sıfatlarla isimler *halleri* bildiriyor. Fiillere gelince, bunların davet ettikleri tasavvurların aydınlık tarafları alınırsa, hallerden başka bir şey bildirmedikleri görülür.

Şimdi oluşa karşı olan tabiî durumumuzu daha açıkça belirtmek istersek şunu buluruz. Oluş pek çeşitlidir, sarıdan yeşile giden oluş yeşilden maviye giden oluşa benzemez. Çünkü buların hepsi birbirlerinden farklı olan keyfiyet hareketleridir. Bahar çiçeğinden yemişe giden oluş kurtçuktan nemfe, nemften tam böceğe giden oluşa benzemez: Çünkü hepsi de biribirlerinden farklı tekâmül hareketleridir. Yemek yahut içmek aksiyonları da döğüşme aksiyonuna benzemez: Çünkü biribirlerinden farklı olan basit hareketlerdir. Bu üç nevi hareket de

biribirlerinden derin bir surette farklıdırlar. Dil ve zekâmızın marifeti gibi idrakimizin marifeti de bu çok çeşitli oluşlardan tek ve genel bir oluş tasavvuru çıkartmaktan ibarettir: öyle bir oluş ki sadece soyutlamadan ibaret, belirsiz ve başlı başına bir şey söylemiyen ve hattâ nadiren düşünülen bir tasavvur mahiyetindedir. Hiç değişmiyen ve fazla olarak karanlık yahut şuursuz olan bu fikre bir de her özel halde değişme hallerini gösteren bir yahut birçok açık imajlar katıyor ve bu imajlar bütün değişme ve oluşları birbirlerinden ayırmağa yarıyor. Muayyen ve özgül bir oluş yahut değişiş hali ile umumiyetle ve gayri muayyen bir oluş yahut değişişin bu terkibini oluş yahut değişişin özgüllüğü yerine ikâme ediyoruz. Çeşit çeşit renklenmiş sayısız oluşlar gözlerimizin önünden geçtiği halde biz sadece renk farkları görmekle kalıyoruz.

Farz edelim ki bir ekran üzerine bir alayın geçişi gibi canlı bir sahne aksettirilmek istensin. Bu, iki tarzda yapılır: birinci tarzda askerleri ayrı ayrı gösteren resimler kesilerek herbirine yürüme hareketleri verilir. Müşterek bir insan yürüyüşü olmakla beraber bunların herbirine hususi yürüyüşler verilerek hepsi ekranın üzerine aksettirilir. Netice, çok emek sarf edildiği halde, oldukça aşağı olur, çünkü hayatın yumuşaklık ve çeşitliliğini asla ifade etmez. Şimdi bir de ikinci bir tarz var ki hem çok kolay, hem de çok daha canlıdır. Bunun için evvelâ geçen alayın bir sıra enstantane resimleri çekilir.

Sonra da bütün bu resimler birbirlerinin yerine pek çabuk geçecek gibi ekrana aksettirilir. Sinematoğrafın yaptığı da budur. Alayı hareketsiz bir durumda gösteren bu bir sürü enstantane fotografiler sayesinde geçen alayın hareketi vakıa yeniden yapılmış olursa da iş yalnız fotografilere kalırsa bunlara ne kadar baksak alayın canlandığını göremeyiz. Çünkü estantaneler ne kadar çok olursa olsun bunların hareketsizliğile hiçbir zaman bir hareket yapılamaz. Resimlerin canlanmaları için bir yerde mutlaka bir hareket vardırki, sinema makinasından gelmektedir. Filhakika sinema şeridinin açılmasiyle sahnenin muhtelif fotoğrafilerini birbiri ardından sıra ile ekrana getirmek suretiyle bu sahnenin her aktörüne hareketleri yeniden kazandırılır. Artık sinema şeridinde görünmiyen hareketin sinema makinesinden gelen hareket sayesinde ardarda gelen hareket halinde canlandığı görülür. Bu yapış, kısaca, bütün resimlere has hareketlerden *umumî olarak hareket* denebilecek gayri şahsi, soyut ve basit bir hareket çıkartmak ve resimleri sinema makinesine koyarak her özel hareketin ferdiyetini, bu anonim hareketin şahsi duruşlarla karşılaştırılması sayesinde yeniden inşa etmekten ibarettir. Sinemanın marifeti bu olduğu gibi bizim bilgimizin marifeti de budur. Eşyanın iç oluşuna bağlanılacak yerde bu oluşu yapma olarak yeniden terkip etmek üzere eşyanın dışında yer almaktır. Bunun gibi bizde geçen realiteden hemen hemen enstantane

denebilecek görüşler aldıktan sonra bunları, o realitenin karakteristikleri olduğu için, bilgi cihazının esasında bulunan soyut, yeknesak ve görünmez bir oluşun boyunca dizip sıralamak suretiyle asıl oluştaki karakteristiği taklidetmeği kâfi görürüz. İdrak, dil ve düşünce hep böyle yapıyor. Oluş ister düşünülmüş, ister ifade yahut idrak edilmiş olsun hepsinde bir nevi iç sinematoğrafisi işletilmekten başka bir şey yapılmıyor. Artık kısaca diyeceğiz ki *pratik bilgimizin mekanizması sinematoğrafik bir mekanizmadır.*

Bu bilgi mekanizmasının tamamiyle pratik bir karakteri olduğunda hiç şüphe yoktur. Çünkü bütün işlerimiz realiteye irademizle tesirler yapmayı gözetiyor. Kaleydoskoptaki cam parçalarının teşkil ettiği şekillerde olduğu gibi vücudumuzla diğer cisimler arasında uyuşmalar oluyor. Faaliyetimiz bir uyuşmadan yeni bir uyuşmaya gidiyor, hem de her gidişte uyuşmaların teşkil ettiği kaleydoskopu şüphesiz sarstığı halde buna bakmıyor, yalnız yeni şekli görüyor. O halde tabiatın oluşlarından edindiği bilgi kendi işlerinde gösterdiği ilgi ile tamamen başbaşa gitmek lâzım geliyor. Eğer benzetmek yerinde ise denebilir ki *mevcudat hakkındaki bilgimizin sinematoğrafik karakteri ona intibak edişimizin kaleydoskopik karakterine bağlıdır.*

O halde sinematoğrafik metot, biricik pratik metottur, çünkü bilginin genel gidişini aksiyonların gidişine uydurmaktan ibarettir. Aksiyonların aydınlanmaları için de daima zekâ ile

beraber gitmeleri lâzımdır. Zekânın böylece aksiyonlarla beraber gidebilmesi ve onlara istikamet vermesi için de aksiyonlara ayak uydurmakla işe başlaması icabeder. Aksiyonlar hayatın nabızları gibi süreksiz olduğuna göre bilgi de süreksiz olacaktır. Bilme melekesinin mekanizması işte bu plân üzerine inşa edilmiştir. Esastan pratik olan böyle bir bilgi artık spekülâsyona nasıl yarıyabilir? İsterseniz realiteyi kendi kıvrımlarında bu bilgi ile takibetmeyi deniyelim, bakalım ne olacak.

Muayyen bir oluş sürekliliği üzerinden bir sıra görüşler alarak bunları birbirlerine, umumiyetle «oluş» vasıtasıyle tekrar bağladım. Fakat burada kalamam. Tayin edilemiyen tasavvur da edilemez: tâyin edilmemiş «umumiyetle oluş» hakkında lâftan ibaret bir bilgim var. X harfi nasıl herhangi bir bilinmeyeni gösterirse daima aynı olan bu «umumiyetle oluş» da burada üzerinde ancak görüşler aldığım bir intikali sadece sembolleştirir, kendisinden bir şey öğretmez. Öğretmediği için de bütün dikkatimi intikal üzerinde toplıyarak iki görüş lâhzası arasında olup biteni arıyacağım. Fakat mademki hep aynı metodu kullanıyorum, yine aynı neticeye varacağım. Yalnız iki görüş arasına bir üçüncüsü girmiş olacak. Böylece istenildiği kadar yapılarak yan yana getirilmekle başka bir netice elde edilecek değildir. O halde sinematoğrafik metodun bu tatbikı sonu gelmiyen yeniden başlamalara varacak, böylece asla tatmin edilmediğini gören ve nerede durulacağını bilmiyen zihin, reelin

hareketini kendi istikrarsızlığiyle taklit ettiğine şüphesiz inanacaktır. Fakat eğer tutulduğu baş dönmesine kendini kaptırarak oluşu elde ettiği vehmine varmakla kalırsa bütün uğraşmalarında bir adım bile ilerlemiş olmıyacaktır. Oluş halinde bulunan realiteye ayak uydurabilmek için tekrar onda yer almak lâzımdır. Değişmede yerleşiniz, hem değişmenin kendisini, hem de mütevali hallerde her an *hareketsizleşebileceği* halleri aynı zamanda yakalıyacaksınız. Fakat dıştan bakılınca hakiki hareketsizlikler gibi görünen bu mütevali haller ile hareketi yeniden asla inşa edemiyeceksiniz. Bu hallere, yerine göre, *keyfiyetler*, *şekiller* yahut *niyet*ler deyiniz, adetlerini de istediğimiz kadar artırarak müteakip halleri böylece sıklaştırınız, mutavassıt hareket önünde, dumanı avuçlamak istiyen çocukların hayal kırıklığına duyacaksınız. Çünkü realitedeki hareket ve değişmeler sabit ve lâhzalık görüşler arasından daima kayıp gidecektir. Sabit hallerle değişmeyi yeniden yapmak teşebbüsü hareketin hareketsizliklerle inşa edilmesi gibi saçma bir teşebbüs olur.

Gözlerini açtığı günden beri felsefenin gördüğü de budur. Elea'lı Zenon'un bu hususta gösterdiği deliller her ne kadar başka bir maksatla formüllendirilmişlerse de başka bir şey söylemiş değillerdir.

Yayından fırlamış bir okun hareketini göz önüne alan Zenon'un söylediklerine bakılırsa bu ok, hareketinin her lâhzasında hareketsiz olacaktır, çünkü kımıldaması yani hiç değilse

mütaakıp iki yer işgal etmesi için lâzım olan zamanı bulamıyacaktır, meğerki hiç olmazsa iki lâhza verilmiş olsun. Binaenaleyh muayyen bir anda, muayyen bir noktada sükûn halinde olacaktır. Geçtiği yerlerin her noktasında, hareket ettiği müddetçe, hareketsizdir.

Evet, eğer ok geçtiği yerlerin bir noktasında *bulunabilir* farzolunursa bu muhakeme doğrudur. Hızla giden ok hareketsizlik demek olan bir yerde bulunabilirse yine haklıdır. Fakat ok geçtiği yerlerin hiçbir noktasında asla *bulunuyor* değildir. Olsa olsa bunların üzerinden geçerekten ve üzerinde durmak imkânı olaraktan bir noktada durabilir demek lâzımdır. Fakat bir noktada durursa orada kalacak, ve bu noktada bizi meşgul eden hareket te artık bulunamıyacaktır. Hakikat şuki eğer ok B noktasına düşmek üzere A noktasından hareket ederse okun AB hareketi, hareket olarak, kendisini fırlatan yayın gerginliği kadar basit, bölünmez bir harekettir. Toprağa değmeden evvel patlıyan bir şarapnelin patlama bölgesi nasıl bölünmez bir tehlike ile kaplanırsa A dan B ye giden ok da, ufacık bir zaman istemekle beraber bölünmez hareketiyle birden bire fırlar. İsterseniz A dan B ye doğru çekilecek bir lâstik farz ediniz: Şimdi bu lâstiğin açılışını bölebilir misiniz? Okun fırlıyarak gidişi de bu açılış gibi basit, onun gibi bölünmez bir şey, sadece tek bir sıçrayıştır. Siz ise okun geçtiği yerde bir C noktası tespit ederek muayyen bir zamanda C noktasında

bulunduğunu söylüyorsunuz. Eğer bu noktad
bulunmuş olsaydı orada durmuş olacak, A da
B ye sıçramış olmıyacak, ancak biri A dan C y
diğeri C den B ye olmak ve bir durma aralığ
yapmak suretiyle iki sıçramada bulunmuş olacakt
Tek bir hareket ise, hipotez icabı, iki dura
arasındaki bir hareket olduğundan arada durak
lar olursa buna tek bir hareket denemez. Esase
hareketin duraklarla yapılabileceği vehmi *b*
kere başlamış olan hareketin geçtiği yerle
boyunca bıraktığı hareketsiz geçidin üzerinde i
tendiği kadar hareketsizliklerin sayılabilmesin
den gelmektedir. Buna göre de şöyle bir netic
çıkarılarak deniliyor ki hareket, *oluş halindeyke*
kendi altında her an sabit bir nokta bırakıyo
ve bu noktayla birlikte bulunuyor; oysa ki oku
geçtiği yer birden bire vücut buluyor. Bir ker
vücut bulduktan sonra vakıa istenildiği kadar bö
lünebilir, fakat geçidin yaratılması asla bölünme
çünkü bölünebilir bir şey değil, bir ilerleme, bi
fırlamadır. Okun bir geçit noktasında olduğu
nu farz etmek, geçidi bir makas darbesiyle b
noktadan ikiye bölmek, evvelâ tek olarak mülâ
haza edilmiş olan bir geçidin yerine iki geçi
koymak, hipotez icabı, tek bir fiil olan yerd
sıralama iki fiil ayırmaktır. Nihayet hareketi
hareketsizlikle birlikte bulunduğu tarzında sa
ma bir şeyi *apriori* olarak kabul etmektir.

Zenon'un diğer üç delili üzerinde durmıya
cağız. Çünkü bunları başka bir yerde elemiştik
Yalnız şunu hatırlatalım ki bu deliller hareke

kat'edilen çizgiye tatbik ederek çizgi hakkında doğru olan şeyin hareket hakkında da doğru olduğunu farz etmekten ibarettir. Meselâ çizgi istendiği kadar parçalara, bir o kadar da miktarlara bölünebilir, çünkü daima aynı çizgidir. Bundan hareketi istediğimiz gibi parçalıyacağımızı farz etmeye hakkımız bulunduğu ve bunun daima aynı hareket olduğu neticesi çıkarılarak öyle bir sira saçmalar elde edilecektir ki bunların hepsi aynı esas saçmalığı ifade edeceklerdir. Hareketi bir çizgi *üzerine* tatbik etmek imkânı sadece hareket dışında bulunan ve her an bir durak imkânını göz önünde bulundurarak olması mümkün olan bu duraklarla hakiki hareketi yeniden vücuda getirmek iddiasında bulunan bir müşahit için mevcut olabilir. Fakat reel hareketin sürekliliği düşünüldüğü andan itibaren, meselâ kolumuzu kaldırdığımız, adımımızı attığımız zaman reel hareketin nasıl olduğu hakkında hepimizin şuuru olduğu için böyle bir iddianın yeri kalmaz. O zaman pekâlâ duyarız ki iki durak arasında kat'edilen çizgi, bölünmesi imkânı olmıyan tek bir çizgidir, ve bu çizgiyi çizen harekette artık mukabil bölümler yapmayı aramak beyhudedir. Yayından fırlıyan okun kat'ettiği çizginin bölünmeye elverişli olması bir iç organizasyona sahib olmamasındandır. Halbuki her hareket içten organizasyonlu olduğu için parçalanamaz bir sıçrayış (ki çok uzun süreli de olabilir) yahut parçalanamaz sıçrayışlardır. O halde ya bu hareketin organizasyonlarını hesaba

katarsınız, yahut da mahiyeti hakkında fikir yürütmeğe kalkışmazsınız.

Achille kaplumbağayı takibettiği zaman her ikisinin de adımları parçalanamaz olarak alınmak lâzım gelirki birkaç adım sonra Achille kaplumbağayı herhalde aşacaktır. Bundan daha basit bir şey olamaz. Eğer her iki hareketi daha çok bölmenin sizin için ehemmiyeti varsa, her ikisinde Achille'in mahreki ile kaplumbağanın mahrekinde, her birinin adımlarını bölen daha küçük parçalara ayırınız. Bu adımları hesaba kattığınız müddetçe hiçbir güçlük ortaya çıkmıyacaktır, çünkü tecrübenin gösterdiği yolda gitmiş olacaksınız. Fakat Zenon'un marifeti Achille'in hareketini istediği gibi seçtiği bir kanuna göre terkip etmekten ibarettir. Buna göre Achille ilk bir sıçrayışla kaplumbağanın bulunduğu noktaya varacak, ikinci bir sıçrayışla, ilk sıçrayışı yaparken kaplumbağanın eriştiği noktaya varacak ve böylece devam edecektir. Böyle olursa gerçekten Achille'in daima yeni bir sıçrama yapması icabedecektir. Fakat meydandadır ki kaplumbağaya yetişmek için Achille büsbütün başka şekilde hareket ediyor. Ancak istenildiği gibi bölünen ve yeniden teşkil edilen aşılmış mesafeye ettiğimiz muameleyi harekete de tatbik edebildiğimiz takdirdedir ki Zenon'un nazarı itibare aldığı hareket Achille'in hareketine muadil olur. Bu ilk saçmalık kabul edildi mi öteki bütün saçmalar kendiliğinden gelir [1].

[1] Demek istiyoruz ki *a* nın Achille'le kaplumbağa arasındaki ilk mesafenin, *n* nin bunların karşılıklı hızla-

Fazla olarak Zenon'un delilini keyfiyet oluşu ile tekâmül oluşuna teşmil etmekten daha kolay bir şey olamıyacaktır. Bunlarda da aynı tenakuzla karşılaşılacaktır. Çocuğun evvelâ delikanlı, sonra ergin ve nihayet ihtiyar olması, ancak bütün bu çağların hayatî tekâmülün ta kendisi olduğu düşünüldükten sonra anlaşılır: çocukluk, delikanlılık, erginlik ve ihtiyarlık gibi bölümler zihnimizin görüşlerinden ibarettir. Daha doğrusu bir ilerlemenin sürekliliği boyunca tasarladığımız *mümkün duraklardır*. Şimdi aksine olarak çocukluk, delikanlılık, erginlik ve ihtiyarlığı tekâmülün tamamlayıcı parçaları gibi sayarsak bunlar hep *reel duraklar* olacak, tekâmülün nasıl mümkün olduğu anlaşılmıyacaktır, çünkü birbirine katılmış duraklar hiçbir zaman tekâmüle muadil olmıyacaktır. Kaldı ki olmuş

rının nispetini gösterdiği $a\left(1+\frac{1}{n}+\frac{1}{n^2}+\frac{1}{n^3}+\dots \text{v.s.}\right)$ geometrik dizisi, n birden büyük olduğu takdirde sonlu bir toplama malik olması olgusuyla, Zenon'un sofizm'ini çürütülmüş saymıyoruz. Bu nokta için kesin saydığımız Mösyö Evellin'in ispatına bakınız. (Evellin, *Infini et quantité*, Paris, 1880, s. 63-97.) *Cf. Revue philosophique*, vol XI. 1881, s. 564-568). Hakikat şudur ki bundan evelki bir çalışı da ispat etmek istediğimiz gibi, matematik ancak uzunluklar üzerinde iş görür ve iş görebilir. Şu halde önce bir uzunluk olmıyan harekete kat'ettiği çizginin bölünebilirliğini nakletmek ve sonra tecrübe ile (tecrübeye zıt olan ve saçmalarla dolu) bir hareket uzunluğa yani mahrekine *tatbik edilmiş* ve onun gibi istenildiği şekilde bölünebilen bir hareket fikrini uzlaştırmak için, matematiğin birtakım yapmacıklar araması lâzım gelmiştir.

bitmiş bir şeyle olmakta bulunan bir şeyi yeniden yapmak nasıl kabil olabilir? Çocukluk bir şey gibi vaz'edildikten ve hipotez icabı sadece çocukluk verildikten sonra delikanlılığa nasıl geçilebilir? Bu noktaya yakından bakılırsa görülür ki bizim alıştığımız söyleme ve düşünme tarzlarının birbirleriyle ayarlanmış olmaları bizi kolayca gidilen hakiki mantık çıkmazlarına götürüyor. Fakat kolayca gittiğimiz çıkmazlardan herhalde kolayca kurtulmak kabil olacağını da müphem olarak duyuyoruz; filhakika bundan kurtulmak için zekâmızın sinematoğrafik alışkanlıklarından el çekmek kifayet eder. «Çocuk adam oldu» dediğimiz zaman, bu ifadenin lâfzi mânasını çok derinleştirmekten sakınalım. Derinleştirirsek göreceğiz ki «çocuk» süjesini vaz'ettiğimiz zaman, «adam» vasfı ona henüz uygun düşmüyor, «adam» vasfını söylediğimiz zaman bu da «çocuk» süjesine yakışmıyor. Çünkü çocukluktan olgun yaşa *geçme* olan realite parmaklarımız arasından kaymış oluyor; kafamızda «çocuk» ve «adam» denen hayalî duraklardan başka bir şey bulunmuyor, çünki «çocuk adam oldu» demekle bu durakların hep bir *olduğunu* söylemeğe pek yaklaşmış oluyoruz, tıpkı Zenon okunun, bu feylesofa göre, geçtiği yolun her noktasında olması gibi. Hakikat şu ki buradaki reele göre söylenirse «çocuk adam oldu» denmiyecek, «çocuktan adama doğru oluş var» denecektir. Birinci önermedeki «oldu» kelimesi çocuk süjesine «adam» halini atfetmekle düşülen abesliği örtmeğe tahsis edilmiş, mânası belli bir

fiildir. Reel bir şeyin hakikî hareketini taklit etmek için sinema şeridinde sıralanmış resimleri birbiri arkasından daima aynı hareketle yürüten gizli sinema makinesi nasıl davranıyorsa «çocuk adam oldu» dendiği zaman hemen hemen aynı suretle davranılmış oluyor. «Çocuktan adama doğru oluş var» dendiği zaman buradaki «oluş»bir süjedir. Birinci plâna geçiyor, realitenin kendisi oluyor, çocukluk çağı da artık tasarlı duraklardan başka bir şey olmuyor, sadece zihnin görüşleri olarak kalıyor: bu sefer objektif hareketin sinematografik taklidiyle değil; kendisiyle ilgileniliyor, fakat dilin alışkanlıklarına uygun olan tek söyleme tarzı «çocuk adam oldu» demekte toplanıyor. «Çocuktan adama doğru oluş var» demeyi kabul etmek için düşüncenin sinematografik mekanizmasından kurtulmak lâzım geliyor.

Hareket meselesinden çıkan teorik abeslikleri bir kalemde kaldırmak için bu alışkanlıklardan tamamiyle kurtulmak lâzımdır. Bir intikali yahut oluşu durgun hallerle yapmak iddiası oldukça her şey karanlık, her şey çelişiklidir. Fakat zihnen enine kesintiler yaparak haller ayırmak üzere intikal yahut oluş boyunca yerleşildiği andan itibaren karanlık kaybolur, çelişme kalmaz. Çünki intikalde haller serisinden fazla bir şey, harekette de durak serilerinden yani mümkün duraklardan *fazla* bir şey vardır. Yalnız birinci görüş tarzı insan zihninin alışkanlıklarına daha uygundur; ikinci görüş tarzı, aksine olarak, zihnin alışkanlıklarını yenmeyi iktiza ettirir. Felse-

fenin ilk zamanlar böyle bir gayreti yapmamasında şaşılacak bir şey de kalmaz. Çünkü yunanlılar tabiata güveniyor, kendi tabiî meyline bırakılmış zihne, düşünceyi tabiî olarak belirtmesi bakımından da dile inanıyorlardı. Mevcudatın akışı önünde düşünce ve dilin aldığı durumdan ziyade akışı kabahatli görüyorlardı.

Elea felsefe mektebi ihtiyatsızca işte bunları yapmış; düşüncenin alışkanlıklarına aykırı olduğu, aynı zamanda dilin kadrolarına iyi girmediği için oluş, gerçek değildir demişti. Mekândaki hareketlerle alelumum değişiklikleri bir illüzyon gibi görmüştü. Varılan bu neticenin öncüllerini değiştirmeden hafifleterek söylersek realite değişiyor, fakat *değişmemelidir* denmek istenmişti; halbuki tecrübe bizi oluşla karşılaştırıyor, duyulan realite de oluş oluyor. Buna rağmen olması lâzım olan mâkul realite hem daha reel, hem de değişmez bir realitedir; ister keyfiyet oluşu, ister tekâmül oluşu, ister mekân yahut kemiyet oluşu altında, zihin değişmiyen şeyi aramalıdır denecek; bu da tâyin edilebilir keyfiyetlerdir, şekil ve özlerle amaçlar olabilir. Klâsik eski çağda felsefenin geliştirdiği esas prensip işte budur: bu da bir suret'ler felsefesi, Yunancaya daha yakın bir tâbirle söylersek İdea'lar felsefesidir.

İdea ile tercüme ettiğimiz Yunanca «eidos» kelimesinin üç mânası vardır: hem keyfiyeti, hem suret yahut özü, hem de yapılan işin gaye yahut *maksadını gösterir. Bu üç görüş bakımı*

sıfatın, ismin ve fiilin bakımıdır, aynı zamanda dilin üç esas kategorisine karşılıktır. Biraz yukarda yaptığımız açıklamalardan sonra Yunanca *eidos* kelimesini «görüş» yahut daha ziyade «an» kelimesiyle tercüme edebiliriz, etmemiz de lâzım gelebilir. Çünkü «*eidos*» mevcudatın istikrarsızlığı üzerinden alınmış istikrarlı bir görüştür: oluşun bir hareketi olan *keyfiyet*, tekâmülün bir ânı olan *şekil*, üstünde ve altında onun değişimleri olarak başka şekillerin sıralandığı orta şekil olan *öz*, nihayet yapılan fiili ilham eden ve yapılan fiile tekaddüm eden *maksattır* demiştik. O halde mevcudatı İdea'lara irca etmek, oluşu başlıca anlarına dağıtmak oluyor, bu anların her biri de, hipotez icabı, sanki ebedîlikten devşirilmiş gibi zaman kanunu dışında bırakılmış oluyor. Bu da şu demektir ki reelin tahlili zekânın sinematoğrafik mekanizmasiyle yapıldığı zaman İdea'lar felsefesine varılıyor.

Fakat, oluş halinde bulunan hareketli realitenin temeline değişmez İdea'lar konduğu andan itibaren arkasından bütün bir fizik, bütün bir kozmoloji, hattâ bütün bir teoloji ister istemez sürüklenir. Şimdi bu nokta üzerinde duralım. Yunan felsefesi kadar karmaşık ve şumullu bir felsefeyi burada birkaç sahifeye sıkıştırmak niyetinde değiliz. Yalnız, mademki zekânın sinematoğrafik mekanizmasını tasvir etmiş bulunuyoruz, bu mekanizma faaliyetinin nasıl bir reel tasavvuruna vardığını göstermemiz lâzımdır. Kanaatimizce bu tasavvur eski Yunan felsefesinde

bulunan tasavvurdur. Yunan felsefesinin Aristo'dan geçerek (bir dereceye kadar stoalılardan da geçen) Eflâtun'dan Plotin'e kadar devam eden kısmında geliştirilmiş olan felsefi doktrin büyük çizgilerinde tesadüfî olabilir denebilecek yahut filozof fantezyası gibi alınacak bir halde değildir. Bu çizgiler sistematik bir zekânın evrensel oluş akışına, uzun fâsılalarla alınmış görüşler arasından baktığı zaman edindiği sistematik bir görüşü resmeder. Öyle ki onları tanımağa hacet kalmadan düşüncemizin sinematoğrafik güdümüne kapıldığımız zaman bugün bile Yunanlılar tarzında felsefe yapacak, aynı genel sonuçlara varacağız.

Demiştik ki her harekette, müteharrike atfedilen mütevali duraklardan *fazla* bir şey vardır; her oluşta zaman zaman geçirdiği şekillerden *fazla* bir şey vardır; şekillerin tekâmülünde de birbiri ardından gerçekleşmiş şekillerden *fazla* bir şey vardır. Buna göre felsefe birinci nevi hadlerden ikinci nevi hadleri çıkartabilecek, fakat aksini yapamıyacaktır; çünkü felsefenin birinci hadlerden hareket etmesi lâzımdır. Fakat zekâ bu hadler düzenini tersine çeviriyor, ve bu noktada, eski felsefe de zekâ gibi hareket ediyor. Bu yüzden değişmez üzerinde yerleşiyor, ancak İdea'ları kabul ediyor. Bununla beraber bir oluş var, bu muhakkak. Oluş olduktan sonra sadece değişmezliği vaz'etmekle değişimi değişmezlikten çıkartmak nasıl kabil olacak? Bu da bir şeyin ilâvesiyle olamaz. Çün-

kü İdea'lar dışında hipotez icabı, pozitif bir şey yoktur. Şu halde oluş ancak bir noksanlaşma ile olabilecektir. Halbuki eski felsefenin temelinde zaruri olarak şöyle bir postulat vardır: hareketsizde hareketten daha fazla bir şey vardır, ve değişmezlikten oluşa ancak noksanlaşma yoliyle geçilir.

Öyleyse değişimin elde edilmesi için İdea'lara menfi bir şey, nihayet metafizik bir sıfır katmak lâzım olacaktır. Eflâtun'culardaki yokluk «non - être», Aristo'cularda «madde» bu katkı ile olmuştur. Aritmetikteki sıfırın bire katılması gibi İdea'ya katılan bu metafizik sıfır onu zaman ve mekânda arttırıyor. Hareketsiz ve basit olan İdea kendisine katılan bu sıfır sayesinde alabildiğine yayılmış bir harekette yankılanıyor. Bu harekette bir hükmen (tasarı olarak) ancak birbirleri içine değişmez olarak konmuş değişmez İdea'lar olmak lâzım gelir. Fiilen de bu harekete kendi boşluğunu katmağa gelen madde aynı zamanda evrensel oluşu ortadan kaldırıyor. Fazla olarak, yakalanamaz bir hiç olduğu halde İdea'lar arasına girerek, sevişen gönüller arasına girmiş bir şüphe gibi, sonsuz karışıklığı, sonsuz huzursuzluğu yaratıyor. Sadece değişmez İdea'ları kaldırın, mevcudatın daimî akışını elde edersiniz. İdea'lar yahut Suret'ler şüphe yok ki akli realitenin, yani Varlığın teorik muvazenesini temsil eden hakikatin bütünüdür. Duyularla bilinen realiteye gelince: muvazene noktasının etrafında belirsiz olan bir titreşimdir.

Bütün İdea'lar felsefesinin içinde bir nevi süre ve aynı zamanda başlangıcı olmıyan bir za-

man telâkkisi buradan geliyor. Oluşta yerleşen kimseye ise süre mevcudatın hayatı, asıl realite gibi görünür. Zihnin kavramlara ayırdığı ve kavramlarda topladığı Suretler değişen realiteden alınmış görüşlerden başka bir şey olamazlar. Sürenin devamı içinden devşirilmiş anlardan ibaret bu olan suretler kendilerini zamana bağlıyan ipin kesilmiş olmasiyle oluştan da kesilmişlerdir. Nasıl tarif edilmişlerse öyle kalmak temayülündedirler. Daha doğrusu muadilleri olan yapma ve sembolik kalıplar içinde dondurulmuşlardır. İsterseniz böylece ebedîliğe karışmışlar, fakat bu kazanç reel olmaktan çıkma bahasına olmuştur denebilir.— Böyle olmayıp ta, aksine olarak, oluş sinematoğrafik metotla alınırsa suret yahut kavramlar, değişmelerden alınmış görüşler olmaktan çıkarak değişmeyi yapan unsurlar olur ve oluşta pozitif olarak ne varsa onları temsil eder. Kavramların ebedîliği de zamanın dışında yaşıyan bir tecrit, bir soyutlama olmaktan çıkarak bir realite olarak kurulur. Suretler yahut İdea'lar felsefesinin bu noktadaki durumu açıkça budur. Bu felsefenin ölmezlikle zaman arasında kurduğu münasebet altın para ile bozuk para arasındaki münasebet gibidir, yalnız o kadar küçük bozuk paralar ki ne kadar verilse borç ödenecek gibi değildir: halbuki altın para ile borçtan birdenbire kurtulunulacaktır. Eflâtun bunu emsalsiz olan dilile: dünyayı ebedî yapmağa gücü yetmiyen Tanrı ona «ebedîliğin kaypak sureti olan» Zaman'ı verdi demek suretiyle ifade eder. [1]

[1] Platon *Timée*, 37

Açıkça söylenmemekle beraber İdea'lar felsefesinin temelinde olan bir nevi mekân telâkkisi buradan geliyor. Tekrar oluş boyunca ve onun hareketini kabul eden bir zihni yine hayal edelim. Bu zihin mütevali her hali, her keyfiyeti ve nihayet her Suret'i düşüncenin evrensel oluştan aldığı basit bir görüş gibi görecektir. Yalnız bu kadar da değil, suretin esasen mekân olduğunu, akışı esnasında sureti maddileştiren mekânî oluştan ayrılmaz olduğunu bulacaktır. Böylece bütün suretler hem mekân, hem de zamanda bulunacaktır. Fakat İdea'lar felsefesi aksi bir yol takibeder. Suretten başlar, realitenin özünü de surette görür. Sureti de oluş üzerinden alınmış bir görüşle elde etmiyerek suretlerin ebedîliğini elde birmiş gibi sayar; bu değişmiyen ebedîliğe nispetle süre ve oluş bir alçalmadan ibaret kalır. Böylece zamandan müstakil olarak vaz'edilen suret artık idrakten gelmiyen bir *kavram*dır. Kavram mahiyetindeki bir realitenin oluş yahut süresi olmadığı için bir yer tutmıyacağı gibi süresi de olmaz. Çünkü Suretlerin hem zaman, hem de mekân dışında bulunmaları lâzımdır. Buna göre eski felsefede mekân ve zaman, zarurî olarak, aynı kaynaktan gelir ve aynı kıymete sahiptirler. Zamanda bir gerilme ve mekânda bir yayılma ile kendini belli eden varlığın bir alçalması demektir.

Bu takdirde yayılma ve gerilme sadece olanla olması gereken arasındaki uzaklığı belirtir. Eski çağ felsefesinin yerleştiği bu bakımdan zaman ve mekân eksik bir realitenin kendi kendine ver-

diği bir alandan, daha doğrusu kendini kaybetmiş bir realitenin kendini bulmak için koştuğu bir alandan başka bir şey olamaz. Yalnız burada alanın koşuldukça vücut bulduğu ve koşunun bu alanı âdeta kendi altına koyduğunu kabul etmek lâzımdır. İdeal bir rakkası, bulunduğu muvazane durumundan çıkarınız, durmadan sallanır. Salladıkça da noktalar noktalara katılır, lâhzalar lâhzaları kovalar. Böylece doğan zaman ve mekânın «pozitif bir mahiyeti» olmadığı gibi hareketin de olmaz. Çünkü bu zaman ve mekân, rakkasa, yapma olarak verilen vaziyet ile tabiî vaziyeti arasındaki inhirafi, tabiî istikrarını tekrar bulmak için *muhtacolduğu* zaman ve mekânı gösterir. Rakkası normal durumuna getiriniz: mekân, zaman ve hareket matematik bir noktaya tekrar döner. Beşerî muhakemeler de bu rakkas gibidir, sonsuz bir zincir halinde uzayıp gider. Fakat sezgi ile kavranan hakikat bunların hepsini birdenbire çökertir. Çünkü onların yayılma ve gerilmeleri bizim düşüncemizle hakikat arasındaki bir ayrılıktan başka bir şey değildir [1]. Sâf Suretlerle sâf İdea'ların karşısında mekân ve süre de böyledir. Duyulardan gelen suretler, olması lâzım gelen ideal hallerini yeniden kazanmağa daima hazırdırlar, fakat kendilerinde taşıdıkları madde

[1] Mekanikliğe ait olan bu fikirde gerçek ve sahte olan şeyleri ayırmaya çalışmıştık (Bakınız III. cü bölüm). Bu fikir süreye taallûk eden cihette bize büsbütün sahte gibi görünüyor.

tarafından daima engele uğramamışlardır. Hiç durmadan toparlanmak, ve yine hiç durmadan kendilerini kaybetmek üzeredirler. Kaçınılamaz bir kanun onları Şahikaya eriştikleri zamanda Sisyphe kayası gibi tekrar düşmeğe mahkûm ediyor, onları zaman ve mekâna atan bu kanun da esastan gelen kifayetsizliklerinin bir devamından başka bir şey değildir. Nöbet nöbet doğup ölmeler, hiç durmadan tazelenen tekâmüller, gök kürelerinin boyuna tekrarladığı devrî hareketler, bütün bunlar sadece maddîliğin iktizası olan esaslı bir noksanı gösterir. Bu noksanı tamamlayınız: tamamlamakla beraber zaman ve mekânı kaldırırsınız, yani daima takibedildiği halde asla erişilmemiş istikrarlı bir muvazenenin etrafında boyuna tazelenen sallanmaları kaldırırsınız. Mevcudat da tekrar birbirleri içine girer. Mekânda serilmiş olan şey sâf surette toplanır. Mazi, hal ve istikbal adına ne varsa ebedîlik olan biricik bir ana döner.

Bu demektir ki eski fizik ilmi bozuk bir mantıktır. Bütün İdea'ların felsefesi de bu mantıkta toplanır. Müdriklerimizin fıtrî felsefesinde saklı olan prensip de bu mantıktadır. Eğer değişmezlikte oluştan fazla bir şey varsa, surette de değişmeden fazla bir şey olacaktır, akli olarak düzenlenmiş olan İdea'ların mantıkî sistemi de hakikî bir düşüşle bir sıra fizik şeylere ve birbiri ardına tesadüfen sıralanmış olgulara dağılır. Bir şiirin ana fikri de binlerce hayallerle gelişir, hayaller kelimelerle yapılan cümlelerde maddî-

leşir. Kendi üzerine dürülmüş hareketsiz fikirden kendisini yayan kelimelere inildikçe imkânlarla seçmeler de o nispette meydan alır: başka kelimelerle ifade edilmiş başka istiäreler başgösterebilir; bir hayali başka bir hayal, bir kelimeyi başka bir kelime uyandırmış olabilir. Şimdi bütün bu kelimeler ana fikrin basitliğini vermek için birbiri arkasından beyhude yere koşar. Kulağımız artık sadece kelimeleri işitir, çünkü ancak bu ârızi şeyleri idrak eder. Fakat bir sıra sıçramalarla kelimeden kelimeye, hayallerden ana fikre atlıyan zihnimiz böylece kelimelerin idrakinden kendi kendini vaz'eden İdea'nın idrakine tekrar çıkar. Kâinat karşısında filozof da böyle yapar. Tecrübe, zaman ve mekânın ahvaliyle taayyün etmiş, arızı bir düzende birbirleri arkasından giden olayları gözden geçirir. Mantık düzeninin hakiki bir çöküşü olan bu fizik düzen mantıkın mekân ve zamanın içine düşmesinden başka bir şey değildir. Fakat filozof, idrakten kavrama tekrar yükselirken fizikteki bütün pozitif realitenin mantıkta yoğunlaştığını görür. Varlığı son derecede geren zekâsı, maddiliği bir tarafa bırakarak, İdea'ların değişmez sisteminde varlığın kendisini yeniden ele geçirir. Zekâmızı mâkullükten ayıran inhirafı düzelterek hakiki yerine tekrar koyduğumuz andan itibaren bize tam ve olmuş bitmiş görünen İlim de böyle elde edilir. Buna göre ilim beşerî bir yapı değildir. Zekâmızdan evvel, ondan müstakil, mevcudatı gerçekten doğuran bir şeydir.

Filhakika, Suret'ler oluşun sürekliliğinden zihnin aldığı görüşler olarak alınırsa, onları tasarlıyan zihne nispetle mevcut olacak, haddi zatında bir mevcudiyete sahip olmıyacaklardır. Olsa olsa bu İdea'lardan her birinin bir ideal oldukları söylenebilir. Fakat biz bunun tersine olan bir hipotez'de yer almış bulunuyoruz. Buna göre İdea'ların bizatihi mevcut olmaları lâzımgelir. Eski felsefe bu sonuçtan kaçamazdı. Eflâtun bu sonucu formüllendirdi, Aristo boş yere bundan sıyrılmaya çalıştı. Mademki hareket, değişmezin alçalmasından doğuyor, hareket mevcut olmıyacağı gibi bir yerde gerçekleşmiş bir değişmezlik yok idiyse neticede duyularla bilinen dünya da olmıyacaktı. İdea'lara müstakil bir mevcudiyet tanımayı reddetmekle başlıyan ve bununla beraber İdea'ları mevcudiyetlerinden mahrum edemiyen Aristo bunları birbiri içine tıkarak bir topaç halinde topladıktan sonra fizik dünyanın üstüne Suret'lerin Suret'i, İdea'ların İdea'sı olan bir Suret koydu, nihayet kendi ifadesiyle söylersek buna Düşünce'nin Düşünce'si dedi. Aristo'nun Tanrı'sı da bu oldu. — Bütün kavramların tek bir kavramda sentezleşmesinden ibaret olan bu Tanrı, zaruri olarak değişmez bir mahiyette olduğu gibi dünyada olup bitenlere karşı da yabancıdır. Filhakika Tanrı birliğinde müteaddit kavramlar, oldukları gibi ayrıca bulunamıyacaklardır: bunun için Eflâtun'un İdea'larını Aristo'nun Tanrısı içinde aramak beyhudedir. Yalnız Aristo Tanrısının kendi kendine başka bir istika-

leşir. Kendi üzerine dürülmüş hareketsiz fikirden kendisini yayan kelimelere inildikçe imkânlarla seçmeler de o nispette meydan alır: başka kelimelerle ifade edilmiş başka istiâreler başgösterebilir; bir hayali başka bir hayal, bir kelimeyi başka bir kelime uyandırmış olabilir. Şimdi bütün bu kelimeler ana fikrin basitliğini vermek için birbiri arkasından beyhude yere koşar. Kulağımız artık sadece kelimeleri işitir, çünkü ancak bu ârızi şeyleri idrak eder. Fakat bir sıra sıçramalarla kelimeden kelimeye, hayallerden ana fikre atlıyan zihnimiz böylece kelimelerin idrakinden kendi kendini vaz'eden İdea'nın idrakine tekrar çıkar. Kâinat karşısında filozof da böyle yapar. Tecrübe, zaman ve mekânın ahvaliyle taayyün etmiş, arızı bir düzende birbirleri arkasından giden olayları gözden geçirir. Mantık düzeninin hakiki bir çöküşü olan bu fizik düzen mantıkın mekân ve zamanın içine düşmesinden başka bir şey değildir. Fakat filozof, idrakten kavrama tekrar yükselirken fizikteki bütün pozitif realitenin mantıkta yoğunlaştığını görür. Varlığı son derecede geren zekâsı, maddiliği bir tarafa bırakarak, İdea'ların değişmez sisteminde varlığın kendisini yeniden ele geçirir. Zekâmızı mâkullükten ayıran inhirafı düzelterek hakiki yerine tekrar koyduğumuz andan itibaren bize tam ve olmuş bitmiş görünen İlim de böyle elde edilir. Buna göre ilim beşerî bir yapı değildir. Zekâmızdan evvel, ondan müstakil, mevcudatı gerçekten doğuran bir şeydir.

Filhakika, Suret'ler oluşun sürekliliğinden zihnin aldığı görüşler olarak alınırsa, onları tasarlıyan zihne nispetle mevcut olacak, haddi zatında bir mevcudiyete sahip olmıyacaklardır. Olsa olsa bu İdea'lardan her birinin bir ideal oldukları söylenebilir. Fakat biz bunun tersine olan bir hipotez'de yer almış bulunuyoruz. Buna göre İdea'ların bizatihi mevcut olmaları lâzımgelir. Eski felsefe bu sonuçtan kaçamazdı. Eflâtun bu sonucu formüllendirdi, Aristo boş yere bundan sıyrılmaya çalıştı. Mademki hareket, değişmezin alçalmasından doğuyor, hareket mevcut olmıyacağı gibi bir yerde gerçekleşmiş bir değişmezlik yok idiyse neticede duyularla bilinen dünya da olmıyacaktı. İdea'lara müstakil bir mevcudiyet tanımayı reddetmekle başlıyan ve bununla beraber İdea'ları mevcudiyetlerinden mahrum edemiyen Aristo bunları birbiri içine tıkarak bir topaç halinde topladıktan sonra fizik dünyanın üstüne Suret'lerin Suret'i, İdea'ların İdea'sı olan bir Suret koydu, nihayet kendi ifadesiyle söylersek buna Düşünce'nin Düşünce'si dedi. Aristo'nun Tanrı'sı da bu oldu. — Bütün kavramların tek bir kavramda sentezleşmesinden ibaret olan bu Tanrı, zaruri olarak değişmez bir mahiyette olduğu gibi dünyada olup bitenlere karşı da yabancıdır. Filhakika Tanrı birliğinde müteaddit kavramlar, oldukları gibi ayrıca bulunamıyacaklardır: bunun için Eflâtun'un İdea'larını Aristo'nun Tanrısı içinde aramak beyhudedir. Yalnız Aristo Tanrısının kendi kendine başka bir istika-

met vererek, yahut özü'nün birliğinde bulunan Eflâtun İdea'larının dışarıya döküldüklerinin hemen görülmesi için sadece dünyaya doğru eğilmiş olarak hayal edilmesi kâfidir: tıpkı şuaların güneşten çıktıkları halde güneşte bulunmamaları gibi. Şüphesiz ki Eflâtuncu İdea'ların, Aristocu Tanrının dışına *dökülmesi imkânıdır ki* Aristo felsefesinde aktif akıl, *poietikos* denilen *nous* la gösterilmiştir, yani insan zekâsında esaslı olmakla beraber şuursuz olanla gösterilmiştir. *Nous poietikos*, bir hamlede vaz'edilmiş ve şuurlu, istidlâlci zekânın güçlükle, parça parça inşa etmeğe mahkûm olduğu eksiksiz Bilimdir. O halde bizde, yahut daha ziyade arkamızda, İskenderiye filozoflarının dedikleri gibi, şuurlu zekâ tarafından fiilî olarak aslâ gerçekleşmemiş fakat kuvve halinde daima mevcudolan bir Tanrı sezgisi imkânı vardır. Tanrının İdea'lar halinde açılmasını bu sezgide göreceğiz. Kendisi hareketsiz olan ilk Muharrikin, gökün hareketine nazaran ve mevcudatın seyri boyunca oynadığı rol ne ise bahsi akla nazaran zamanın içinde harekette olmak dolayısiyle aynı rolü oynıyarak «her şeyi yapan» bu sezgidir. [1]

O halde İdea'lar felsefesinde kozalite'nin *nev'i şahsına mahsus* bir telâkkisi bulunacaktır, bu telâkkiyi aydınlığa çıkartmak mühimdir, çün-

[1] Aristo, *De Anima* 430 *a* 14: Burada bir yandan, bütün mâkuller haline geldiği için, maddeye benziyen zihin, öte yandan hepsini meydana getirdiği için fail illete benziyen zihin görülmektedir; bu, ışığa benziyen bir haldir; zira bir mânada ışık ta kuvve halindeki renkleri fiil haline geçirir.

kü mevcudatın kaynağına kadar çıkmak için zekânın tabiî hareketi sonuna kadar takip olunursa hepimizin varacağı telâkki bu olacaktır. Doğrusu eski filozoflar bunu açıkça asla formüllemiş değildirler. Yalnız ondan neticeler çıkarmakla kaldılar ve, genel olarak, bu telâkkiyi göstermekten ziyade hakkındaki görüşlere işaret ettiler. Vakıa ilk muharrik tarafından bütün dünyaya bazan bir *çekme,* bazan bir *itme* tesiri yapılmış olduğundan bahsedilir. Aristo'da bu görüşlerin ikisi de bulunur; birinde kâinatın hareketinde Tanrının kemaline karşı mevcudatta bir iştiyak ve neticede Tanrı'ya doğru bir yükseliş olduğu gösterilir, halbuki başka bir yerdeki görüşünde kâinatın hareketi Tanrı'nın birinci gök tabakasiyle temasa gelmesinin bir neticesi ve neticede Tanrı'nın mevcudata inmesi gibi tasvir edilir. İskenderiye filozofları da Tanrı'dan geliş ve Tanrıya dönüşten bahsettikleri zaman, öyle sanıyoruz ki, bu iki görüşü takibetmekten başka bir şey yapmadılar: her şey ilk kaynaktan çıkar ve her şey oraya dönmek ister, dediler. Fakat tanrısal kozalitenin bu iki telâkkisi bizim esas saydığımız üçüncü bir telâkkiye götürülmedikçe birleşemezler, ve ancak bu üçüncü telâkkidir ki mevcudatın zaman ve mekânda ne için ve hangi yönde hareket ettiğini, zamanla mekânın, hareketle mevcudatın niçin olduğunu anlatacaktır.

Bu üçüncü telâkki Eflâtun'dan Plotin'e gidildikçe Yunan filozoflarının muhakemelerinde gitgide berraklaşır, onu şöyle formüllendirece-

ğiz: *Bir realitenin vaz'edilmesi kendisiyle tam yokluk arasındaki mutavassıt bütün realite derecelerinin aynı zamanda vaz'edilmelerini gerektirir.* Adetten bahsedildiği zaman bu prensip apaçıktır; 10 adedini, aynı zamanda 7, 8, 9, ve ilâh adetlerinin mevcudiyetini ve nihayet 10 la sıfır arasındaki adetleri vaz'etmeden ortaya koyamayız. Yalnız zihnimiz bu üçüncü telâkkide, tabiî olarak, kemiyet alanından keyfiyet alanına geçiyor. Bize öyle geliyor ki mükemmellik bir kere vaz'edildikten sonra idrak ettiğimizi sandığımız yoklukla onun arasında bir alçalma sürekliliği aynı zamanda vaz'edilmiş olur. Şimdi Aristo'nun düşüncenin düşüncesi olarak yani süjeden objeye ve objeden süjeye sonsuz bir processüs'le istihale ederek *devir yapan* bir düşünce olarak ifade ettiği Tanrı'sını vaz'edelim. Bunu vaz'ederken öte yandan yokluk da kendi kendine vazedilmiş görülür ki ve bu iki uc vaz'edilmiş olduktan sonra aradakiler de vaz'edilmiş olacağı için neticede Tanrı kemalinden «mutlak yokluğa» kadar, varlığın bütün alçalan dereceleri otomatik olarak gerçekleşeceklerdir.

O halde Tanrı ile mutlak yokluk arasını yukardan aşağı gözden geçirelim. Evvelâ ilk varlık kaynağı olan Tanrıda en hafif bir eksikliğin bulunması varlığın zaman ve mekâna yuvarlanmasına kâfi gelir, yalnız bu ilk eksiklikte bulunacak mekân ve süre Tanrının ebedîliğine mümkün olduğu kadar yakın olacaktır. O halde bu

ilk eksikliği kendi mihverinde dönen ve devrî hareketinin daimîliğiyle tanrısal düşüncenin ebedî devrini taklideden, aynı zamanda kendi yerini yaratan ve bunu yaratmakla genel yeri yaratan [1] bir küre gibi tasavvur etmek mecburiyetindeyiz; çünkü hiçbir şey onu ihtiva etmediği gibi yer de değiştirmiyor, aynı zamanda kendi süresini ve bununla genel süreyi yaratıyor, hareketi de diğer bütün hareketlerin ölçüsü oluyor [2]. Sonra kemalin ay altındaki dünyamıza kadar derece derece alçaldığını ve burada doğma, büyüme ve ölme devirlerinin son defa olarak aslî devri bozaraktan taklidettiğini göreceğiz. Tanrı ile dünya arasında bu suretle anlaşılan illî (sebeplilik) münasebete aşağıdan bakılırsa bir cazibe, bir çekme gibi, yukardan bakılırsa bir itme yahut bir tesir gibi görünür, çünkü birinci küre, devrî hareketiyle Tanrının bir taklidi oluyor, taklit de bir şekil almadır. O halde Tanrı şu veya bu yandan bakıldığına göre müesssir sebep yahut amaç sebep oluyor. Bununla beraber iki münasebetten hiçbiri kesin sayılacak bir sebep münasebeti değildir. Gerçek münasebet bir denklemin iki tarafı

[1] *De Cœlo*, II, 287 *a* 12; son kürenin dışında ne boşluk ne yer vardır. *Phys.* IV, 212 *a* 34: fakat Bütün, bir mânada harekette ise başka bir mânada harekette değildir. Gerçekten bütün olmak itibariyle, yer değiştirmez, daire şeklinde hareket eder, zira kısımlara atfedilmesi gereken yer böyledir.

[2] *De Cœlo*, I, 279 *a* 12: gök dışında zaman da yoktur. *Phys.*, 251 *b* 27: zaman hareketin bir yüzüdür.

arasında bulunan münasebettir. Bunun birinci tarafı tek bir had, ikinci tarafı sayısı belirsiz hadler toplamıdır. Buna isterseniz altın paranın kendi ufaklıklariyle olan münasebeti gibidir diyelim, şu şartla ki altın para gösterilir gösterilmez ufaklıklar otomatik olarak gelsinler. Aristo'nun değişmez bir ilk muharrik zaruretini ispat etmiş olması mevcudattaki hareketin bir başlangıcı olması lâzım geldiğine dayanarak değil, aksine bu hareketin başlıyamamış olduğunu ve hiç bitmemesi lâzım geldiğini vaz'etmek suretiyle anlaşılacaktır. Eğer hareket mevcut ise, yahut, başka bir deyimle, bozukluk paralar geçiyorsa, altın para bir taraftadır, demektir. Ve eğer mecmu başsız ve sonsuz olarak devam ediyorsa, bunun tam muadili olan tek tâbir ebedî tâbiridir. Daimî hareket mümkün değildir, meğerki ebedî bir değişmezliğe dayanmış, başı sonu olmıyan bir halde devam eder olsun.

Yunan felsefesinin son sözü işte budur. Bu felsefeyi *apriori* olarak yeniden inşa etmek iddiasında bulunmıyoruz. Onun kaynakları birçoktur. İçinde vücut bulduğu eski zaman ruhunun bütün tellerine görünmez bağlarla bağlıdır. O halde ki basit bir prensipten istidlâl edilmesine çalışmak beyhudedir [1]. Fakat bu felsefeye şiirden, dinden, cemiyet hayatiyle henüz iptidaî olan bir fizik ve biyolojiden gelen şeyler

[1] Hele Plotinin tekrar ele alıp derinleştireceği ve tesbit edeceği bu hayran olunacak, fakat bir parça kaypak olan sezgilerden hemen hemen bahsetmedik.

çıkarılır, bu muazzam yapının inşasına giren zayıf malzeme bir tarafa bırakılırsa sağlam bir çatı kalır; biz bu çatının insan zekâsının tabiî metafiziği denebilecek bir metafiziği büyük çizgileriyle resmetmiş olduğunu tanıyoruz. Filhakika idrak ve düşüncenin sinematoğrafik temayülü sonuna kadar götürülünce felsefenin bu türlüsüne varılır. İdrak ve düşüncemiz bu felsefede sürekli tekâmül değişmeleri yerine birtakım değişmez şekiller koymakla işe başladıktan sonra bu değişmez şekiller artık tahta atlar üstünde dönen çocukların geçerken ellerindeki değneklerle çengellerinden çıkartıp aldıkları halkalar gibi düşünce boyunca sıralanmış olacaklardır. O halde geçiş neye bağlı olacak ve suretler ne üzerine dizilecekler? İstikrarlı suretler değişmede bulunan şeylerden taayyün edenlerin alınmalariyle elde edildiğinden, üzerine suretlerin konmuş olduğu istikrarsızlığı vasıflandırmak için artık onun gayri muayyen olduğunu söylemekten başka yapılacak bir şey kalmıyor. Düşüncemizin ilk hareketi işte böyledir:her değişmeyi iki unsura ayırır, unsurlardan biri değişmezdir, cüz'î hallerinde tarif olunabilir bir haldedir, buna Suret denir; diğer unsur tarif edilmez olan ve hep aynı kalan bir unsurdur ki alelıtlak değişme olacaktır. Dilin esas ameliyesi de böyledir. Suretler hep ifade edilebilir şeylerdir. Dil burada zımnen anlatmak derekesine iner, yahut da bir hareketlilik *telkin etmekle* yetsinir ki, ifadesini bulmamış, sadece telkin edilmiş olarak kaldı-

ğından bütün hallerde hep aynı olarak kalıyor sanılmıştır. Böyle olunca da dil ve düşüncenin değişmeyi unsurlara ayırmasını meşru' gören bir felsefe doğar. Doğunca da ayrılan unsurları gittikçe daha kuvvetle objektifleştirmek ve son haddine kadar götürerek sistemleştirmekten başka ne yapacak? Reeli bir yandan muayyen Suret'lerle, yahut değişmez unsurlarla, bir yandan da suretin inkârı demek olan bir hareketlilik prensipi, hipotez icabı, hiçbir tarife gelmeyecek, tam belirsiz olacak olanla terkip edecektir. Bütün dikkatini düşüncenin ayırdığı ve dilin ifade ettiği bu suretlere sarf ettikçe de bunların duyular âleminin üstüne yükseldiklerini görecek ve birbirleri içine girebilen ve hattâ her türlü mükemmelliğin sonu ve bütün realitenin sentezi olan tek bir kavramda toplanabilecek kavramlara ayrıldıklarını görecektir. Aksine olarak, evrensel hareketliliğe yahut değişmenin görünmez kaynağına doğru indikçe de altından kaçtığını, ayni zamanda boşaldığını, mutlak yokluk diye adlandıracağı bir heyulaya daldığını duyacaktır. Sonunda bir yandan mantıkla düzenlenmiş bir İdea'lar sistemine; yahut bir İdea'da toplanmış bir sisteme, bir yandan da Eflâtun'un «non-être» yani yokluğa, Aristo'nun «madde» dediği bir sözde yokluğa sahip olacaktır. Bir felsefe bu tarzda biçildikten sonra artık onu dikmek kalır. Şimdi bu biçilen şey duyulan âlemin üstünde olan İdea'lar ve bu âlemin ötesinde olan bir yokluk (non-être) la dikilecektir. Böyle bir dikişin tutması ancak

metafizik neviden bir postulat ile olur, bu postulata göre de bu Bütün ile bu Sıfır'ın karşılaştırılması ikisi arasındaki aralığı dolduran bütün realite derecelerinin durumlarına *muadil* dir; nasıl ki bölünmemiş bir aded kendisiyle sıfır arası bir fark gibi göz önüne alındığı andan itibaren muayyen bir birlikler toplamı gibi görünür, aynı zamanda bütün aşağı adetleri meydana çıkarır; işte tabiî olan postulat budur. Yunan felsefesinin esasında gördüğümüz de budur. Bu mutavassıt realite derecelerinden herbirinin kendilerine mahsus karakterlerini açıklamak için artık mutavassıt realiteyi tam realiteden ayıran mesafeyi ölçmekten başka yapılacak bir şey kalmaz: mutavassıt realitenin aşağı her derecesi yüksek derecenin bir noksanlaşmasından ibarettir. Ve burada duyulabilir bir yenilik olarak idrak ettiğimiz şey anlaşılır elma bakımından ona ilâve edilmiş yeni bir inkâr miktarına müncer olacaktır. Duyulur realitenin en yüksek şekillerinde ve neticede daha aşağı şekillerde *haydi haydi* bulunması mümkün olan en küçük inkâr miktarı, duyulur realitenin en genel vasıfları olan mekân ve sürenin ifade edecekleri inkâr olacaktır. Gittikçe artan derece düşmeleriyle de gittikçe daha özel vasıflar elde edecektir. Burada filozofun hayali istediği gibi işliyecektir, zira indî, hiç değilse münakaşa götürür bir kararladır ki duyulan âlemin şu veya bu görünüşü varlığın şu veya bu azalmasiyle bir tutulacaktır. Aristo'nun yaptığı gibi, bir merkezli kürelerin

kendi üzerlerinde dönmeleri ile teşekkül etmiş bir dünyaya zaruri olarak varılmıyacak. Fakat parçaları tamamiyle farklı olmak için aralarında aynı münasebetler bulunan bir kozmolojiye varılmış olacaktır. Hem de bu kozmoloji daima aynı prensipin hâkimiyeti altında bulunacak. Değişen olaylar altında birbirlerine bağlı ve düzenli kapalı bir kavramlar sistemi gösterilecek. Bu kavramların bir sistemi olarak anlaşılan ilim, duyularla bilinen realiteden hem daha reel olacak, hem de insan bilgisinden önce olacak. İnsan bilgisi bu ilmi harfi harfine hecelemekten başka bir şey yapamıyacak; mevcudattan önce olacak, mevcudat bu ilmi ancak beceriksizce taklidetmeye savaşacaktır. Bu ilmin ebedilikden çıkması için bir an kendinden geçmesi ve böylece bütün bu bilgi ve bütün bu şeylerle tetabuk etmesi kâfi gelecektir. Şu halde onun değişmezliği muhakkak ki evrensel oluşun sebebidir.

Değişme ve süre hakkında Eskiçağ felsefesinin görüşü işte böyle oldu. Yeni felsefe birçok defalar ve hele başlangıçlarında bunu değiştirmek istedi. Fakat önüne geçilemez bir cazibe zekâyı bu tabiî harekete tekrar çekti, yenilerin metafiziğini de eskilerin metafizikte vardıkları genel neticelere götürdü. Şimdi bu son noktayı aydınlatmak istiyoruz, ta ki bizim mekanistik felsefemizi eski İdea'lar felsefesine bağlıyan ipleri, ve bu felsefenin her şeyden evvel

zekâmızın pratik ihtiyaçlarına nasıl cevap verdiğini gösterelim.

Yeni ilim de eski ilim gibi sinematografik bir metotla çalışır, başka türlü yapamaz; her ilim bu kanuna tâbidir. Gerçekten mevcudatın yerine koyduğu *işaretlerle* çalışmak İlmin özünü teşkil eder. Bu işaretler dilin işaretlerinden hiç şüphesiz hem daha sarih, hem de daha etkilidir. Böyle olmakla beraber işaretin genel şartları icabı realitenin durgun bir yüzünü yine durgun olarak kaydetmekten kurtulamaz. Hareketi düşünmek için zihnin mütemadiyen tazelenen bir cehdi lâzımdır. İşaretler bizi bu cehidden kurtarmak için yapılmış, mevcudatın sürekli harekiyeti yerine kolayca kullanmaya elverişli ve pratikte muadili bulunan suni bir terkibi bu işaretler sayesinde konmuştur. Şimdi bu vasıtaları bir tarafa bırakalım da neticeye bakalım. İlmin esas konusu nedir? Hiç şüphe yok ki mevcudat üzerine olan tesirimizi artırmaktır. İlim, sureta spekülâtif olabilir, doğrudan doğruya olan amaçlarında da hiçbir çıkar gözetmiyebilir; başka bir deyimle ona bu hususta istediği kadar kredi verebiliriz. Fakat kredi müddeti ne kadar uzun olursa olsun, emeklerimizin nihayet ödenmesi lâzımdır. Bunun için ilim daima pratik faydayı gözetecektir. Hattâ teoriye daldığı zaman bile gidişini pratiğin genel şekline uydurmak, ne kadar yükselirse yükselsin aksiyon alanına dönmeğe hazır olmak, ve kendini burada bulmak zorundadır. Bu da aksiyonla ba-

şa baş gitmekle olabilir. Demiştir ki aksiyon sıçramalı olur. Tesirli bir harekette bulunmak yeniden intıbak etmektir. O halde bir tesir yapmak için bilmek, yani önceden görmek, bir vaziyetten başka bir vaziyete, bir tertipten yeni bir tertibe doğru gitmek lâzımdır. İlim, birbirlerine gittikçe daha yaklaşan yeni tertipler düşünebilir, ayıracağı anların sayısını da böylece artırabilir. Fakat daima anları ayıracaktır. Fâsılada geçen şeylere gelince ilim, bunlarla ortalık, zekânın, duyular ve dilin uğraştığından fazla uğraşmıyacaktır: çünkü ilim, anlar arasında geçenlere değil, sonlara bakar. Eskilerin ilimlerinde olduğu gibi bizim yeni ilmimize de sinematografik metot hâkimdir.

Öyleyse bu iki ilim arasındaki fark nerededir? Eskilerin fizik düzeni hayati düzene yani kanunları nevilere irca ettiklerini söylerken bu farka işaret etmiştik; yenilere gelince bunlar, aksine olarak, nevileri kanunlara irca etmek isterler. Yalnız aradaki farkı başka bir cepheden—ki bu da birincisinin başka bir şeklidir — göz önüne almak ister. Bu iki ilmin değişme karşısındaki durum farkları nedir? Bu farkı şöyle ifade edebiliriz: *eski ilim, konusunun imtiyazlı yahut bâriz anlarını kaydettikten sonra onu yetecek kadar bildiğine inanır. Yeni ilim ise konusunu herhangi bir anda göz önüne alır.*

Eflâtun'un idea'ları ve Aristo'nun «suret» dediği şey mevcudat tarihinin imtiyazlı yahut bâriz anlarına — hattâ genel olarak dil vası-

tasiyle tesbit edilmiş olan anlarına karşılıktırlar. Canlı bir varlığın çocukluk ve ihtiyarlığını geçmiş anların zübdesini ifade eden bir devreyi karakterlendirdiğini, devrenin geri kalan kısımlarının, bir şekilden diğer şekle intikal devresi olmak dolayısiyle ilgi vermekten uzak olduklarını sanmışlardı. Meselâ düşen bir cisimden mi bahsediliyor? Düşme olgusu toptan karakterlendirildikten sonra yetecek kadar kavranılmış olduğuna inanılır: düşme olgusunun toptan karakteri *aşağıya* doğru bir hareket, bir *merkeze* doğru temayül, ait olduğu topraktan ayrılan bir cismin tekrar yerini bulmak için yaptığı *tabiî* bir hareket sanılırdı. Bunun için düşme hareketlerinin son haddi yahut en yüksek noktası (*telos, akmé*) kaydedilir, ve bu nokta imtiyazlı ve esas bir an olarak gösterilir, dil de bütün bir düşme olgusunu ifade etmek için bu anı alır. Dilin ifadesiyle bu ana verilen karakter ilim için kâfi gelirdi. Nitekim Aristo'nun fiziğinde mekâna fırlatılan yahut serbestçe düşen cisimlerin düşme olguları yukardan düşme, aşağıdan düşme, kendiliğinden yer değiştirme, yahut tazyik ile yer değiştirme, kendi yeri, yabancı yer gibi kavramlarla tarif olunur. Fakat Galilée, cisimlerin düşmelerinde böyle esasi an denebilecek bir şey olmadığını gördü: ona göre düşen bir cismi incelemek, düşmenin herhangi bir anına ehemmiyet vermektir. Binaenaleyh düşme yahut ağırlığın gerçek ilmi, düşen bir cismin herhangi bir anın-

daki yerini belirtmektir. Bunun için de dilin işaretlerinden çok daha sarih işaretler lâzımdır.

Buna göre denebilir ki bizim fizik ilmimizi eskilerinkinden ayıran başlıca nokta zamanı sonsuz olarak tahlil etmesinde toplanır. Eskilere göre zaman tabiî idrakimiz çapında devrelere ayrılır, dilimiz de bu devrelerde âdeta ferdiyeti temsil eden mütevali olgular ayırır. Bunun için onların nazarında mütevali olgulardan her biri, ancak bir tarif yahut *toplu* bir tasviri götürür. Eğer bu tasvir yaparken mütevali olgularda bir takım safhalar farkedilirse artık tek bir olgu değil birçok olgular, tek bir devre değil birçok devreler olacaktır; fakat zaman daima muayyen devrelere ayrılmış olacak, ve bu ayırma tarzı zihine daima reelin bülûğ çağına benzer görünür buhranları ile yükletilmiş olacak, yani yeni bir suretin görünmeye başlamasiyle olacaktır. Halbuki bir Galilée, bir Kepler için zaman, tersine olarak, kendini dolduran madde ile objektif olarak hiçbir tarzda bölünmüş değildir. Zamanda tabiî bir bölünme de yoktur. Onu istediğimiz kadar bölebiliriz, ve bölmeliyiz de. Her lâhzanın bir kıymeti vardır. Lâhzalardan hiçbiri diğer lâhzalara nazaran hâkim değildir; imtiyazlı, temsilkâr bir lâhza olmak hakkına da sahip değildir. Bu itibarla bir değişme yahut hareketi bildiğimizi ancak geçirdiği anların herhangi bir anında nerede olduğunu tâyin etmeyi bildiğimiz zaman söyliyebiliriz.

Görülüyor ki eski ilim ile yeni ilim arasındaki fark derindir. Hattâ bu derinlik bir cihetten kökten olan bir derinliktir. Fakat bizim onu göz önüne aldığımız noktadan bakılırsa aradaki fark mahiyet farkından ziyade derece farkıdır. Çünkü insan zihni eski bilgi nev'inden bu yeni bilgi nev'ine sadece daha yüksek bir açıklık ararken tedricî bir olgunlaşma ile geçmiştir. Bu iki ilim arasındaki fark, zamanın safhalarını gözle kaydetmek yerine lâhzada çeken bir fotoğrafın çok daha tam olarak yaptığı kaydetmelerden ibarettir. Şu kadar var ki her iki kaydedilişteki mekanizma aynı sinematografik mekanizmadır, yalnız ikincisinde elde edilen ince ölçü ve açıklık birincisinde yoktur. Dörtnala giden bir atta göz bilhassa esasi yahut daha çok şematik olan karakteristik bir vaziyeti, bütün bir koşma devresini ve böylece dörtnala gitme zamanını kaplıyan bir koşuşu idrak eder: nitekim Parthénon'un kabartmaları üzerinde heykeltıraşlığın tesbit ettiği de bu koşuştur. Fakat lâhzada çeken bir fotoğraf dörtnala koşuşun anlarını ayırarak, sıralar, o halde ki dörtnala gidişin mütevali vaziyetleri imtiyazlı bir anda görünecek ve bütün bir devreyi aydınlatacak bir tek vaziyette toplanacak yerde istenildiği kadar tesbit eder.

İki ilim arasındaki diğer bütün farklar hep bu asli farktan çıkar. Bir ilim ki sürenin bölünmez devrelerinden vakit vakit ancak birbirlerini takibeden safhaları, şekillerin yerine

geçen şekilleri görür, bu ilim eşyanın *keyfiyetini* tasvir etmekle yetsinir, eşyayı canlı varlıklara çevirir. Fakat yeni ilmin yaptığı gibi bu devrelerin içinde herhangi bir zamanda geçen şeyler arandığı vakit büsbütün başka bir şey gözetilir: iki an arasında husule gelen değişmeler, hipotez icabı, artık *keyfiyet* değişmeleri olmayıp olayın, kendisinin, hem de en küçük parçalarının kemiyetçe olan değişmeleridir. Bu itibarla haklı olarak denilebilir ki yeni ilim eski ilimden miktarlara taallûk etmek ve her şeyden önce miktarları ölçmekle ayrılır. Deneyimde, yani suni tecrübelerde eskiler de bulunmuşlardı, hattâ Kepler, kendi adını taşıyan kanunu — ki anladığım mânadaki ilmî bilginin tipini teşkil eder — kelimenin tam mânasiyle deneyim denebilecek bir vasıta ile bulup çıkarmış değildir. Bizim ilmimizi eski ilimden ayıran fark deneyimlerde bulunmasında değil ancak ölçmek için deneyimde bulunmasında ve daha genel olarak ancak ölçmek bakımından çalışmasındadır.

Yine bunun içindir ki eski ilmin *kavramları*, yeni ilmin de değişen miktarlar arasındaki değişmez münasebetler olan *kanunları* aradığını söylemek doğrudur. Yıldızların hareketini tarif etmek için «dairevi dolanma» kavramı Aristo'ya kâfi geliyordu. Halbuki Kepler yıldızların daire şeklinde dolanmayıp daha doğru olarak elliptik şeklinde dolandığını söylediği halde bununla dolanma hareketlerini bildirmiş olduğuna inanmadı. Çünkü ona lâzım olan şey bir kanun bul-

mak, yani yıldızın hareketindeki iki yahut birçok unsurun kemiyetçe olan değişiklikleri arasındaki değişmez münasebeti belirtmektir.

İşte bütün bu neticeler iki ilim arasındaki ana farktan doğan ayrılıklardır. Ölçüyü gözeterek deneyimler yapmak, miktarlar arasındaki sabit münasebeti gösteren bir kanun bulmak eskilerde de gelip geçici olarak görülmemiş değildir. Meselâ Archimede'in prensipi hakiki bir deneyim kanunudur. Burada cismin hacmi, içine batırıldığı mayiin yoğunluğu, aşağıdan yukarıya doğru itilmesi gibi değişen üç miktar hesaba katılmıştır. Bundan sonra da bu üç hadden birinin diğer iki hadde bağlı olduğu da bildirilmiştir.

O halde eski ilim ile yeni ilim arasındaki ana fark başka yerde aranmak lâzımdır. Biz de evvelâ buna işaret edeceğiz. Eskilerin ilmi statik bir ilimdi. Bunlar, inceledikleri değişmeyi ya toptan olarak alır, yahut da devrelere ayırırlarsa bunların her birinden bir blok yaparlar. Bu da zamanı hesaba katmamak olur. Yeni ilim ise Galilée ve Kepler'lerin buluşları etrafında teşekkül etmiş ve bu buluşlar yeni ilmin ilk örnekleri olmuştur. O halde Kepler kanunları ne diyor? Bu kanunlar bir seyyarenin güneş merkezli vektör yarıçapının çizdiği alanlarla bu alanları çizmek için kullanılan *zamanlar* arasında, mahrekin büyük ekseniyle mahreki kat'etmek için geçen *zaman* arasında bir münasebet kurar. Galilée'nin başlıca buluşu ne oldu? Bu, düşen bir cismin kat'ettiği mesafeyi

düşmenin işgal ettiği zamana bağlıyan bir kanundur. Daha uzaklara gidelim. Geometri'nin yeni zâmanlarda ilk büyük değişmeleri neden ibarettir? Bu, zaman ve hareketi örtülü bir surette olsun şekillerin mülâhazasına kadar sokmak oldu. Eskiler için geometri tamamiyle statik bir ilimdi. Geometrik şekiller burada Eflâtun'un idea'ları gibi olmuş bitmiş bir halde birdenbire veriliyordu. Fakat Descartes'çı geometrinin özü (ona bu şekli Descartes'ın vermemesine rağmen) her düzlem eğriyi absis'lerin ekseni boyunca kendisine paralel olarak yer değiştiren hareketteki bir çizgi üzerinde bir noktanın hareketi ile çizilmiş gibi telâkki etmek olmuştur, — hareketteki düz çizginin yer değiştirmesi yeknesak farz edilir ve absis'de böylece zamanı gösterir. Eğer müteharrik tarafından bir doğru üzerinde kat'edilen mesafeyi, bu mesafeyi kat'etmek için geçen zamana bağlıyan bir münasebet ifade olunabilirse, yani müteharrikin üzerinde dolaştığı doğrudaki yerinin herhangi bir anında bulunduğu nokta gösterilebilirse o vakit eğri tâyin edilmiş olacak. Bu münasebet de eğrinin bir denkleminden başka bir şey olmıyacaktır. Hulâsa, bir şekil yerine bir denklemin konması, eğrinin çizilmesini onun tamamlanma halinde bulunduğu tek bir an içinde toplanmış olarak ve birdenbire göz önüne almak yerine herhangi bir anda eğrinin neresinde bulunulduğunu görmekten ibarettir.

İşte tabiat ilmi ile onun aleti olan matematiğin yenileşmesi reformunu düzenliyen bu fikir oldu. Yeni ilim astronomiden doğmuştur; onu gökten yere indiren Galilèe oldu, çünkü Newton'lar ve ondan sonra gelenler hep Galilée vasıtasiyle Kepler'e bağlanırlar. Şimdi Kepler'in astronomi meselesini nasıl vaz'ettiğini görelim: Keplerin ortaya koyduğu astronomi meselesinin temelini yıldızların muayyen bir andaki karşılıklı yerleri bilindikten sonra her hangi başka bir andaki yerini hesabetmek teşkil eder. Bundan böyle de ayni mesele bütün maddi sistemlere teşmil edildi. Maddi her nokta artık ufacık bir yıldız sayılacak, en mühim, en ideal mesele bu unsurların muayyen bir zamandaki yerleri belli olduktan sonra herhangi bir zamandaki yerlerini tâyin etmek olacaktı. Meselenin bu tarzda çözülmesi diğer bütün meseleleri çözecek anahtarı veriyordu. Yalnız onun bu derece açık ve belli hadlerde vaz'edilmesi şüphesiz ki ancak pek basit hallerde, şemalaştırılmış bir realitede oluyordu; çünkü maddenin hakiki unsurları var farz edilse bile bu unsurların karşılıklı yerlerini hiç bilmiyoruz, hattâ muayyen bir zamandaki yerlerini bilmiş olsak bile başka bir zamandaki yerlerini hesabetmek için çok kere insan takatini aşan matematik bir cehit istiyecekti. Fakat bizim için bunların malûm olabileceğini, haldeki mevkilerinin meydana çıkarılabileceğini ve insanüstü bir zekânın bu malûmları matematik bir ameliyeye tâbi tutarak zamanın başka bir anındaki yerlerini tâyin edebileceğini bilmek kâfi

gelmişti. Bu kanaat tabiat konusunda vaz'ettiğimiz meselelerin temelinde ve bunları çözmek için kullandığımız metotlarda vardır. Statik şekilde olan bütün kanunların bize muvakkat bir hesab-i cari gibi, yahut dinamik bir kanun üzerinde yapılmış cüzî bir görüş gibi görünmesi bu sebeptendir. Bizim aradığımız tam ve kesin bilgi ise yalnız dinamik kanunda vardır.

Netice şu ki yeni ilmimiz eski ilimden yalnız kanunlar aramak, hattâ ne de bu kanunların miktarlar yahut kemiyetler arasında bildirdikleri münasebetlerde ayrılmıyor. Bu farklara şunu da katmak lâzımdır: diğer bütün miktarları kendisinde toplıyabilmek istediğimiz miktar, zaman miktarıdır ki *yeni ilim, bilhassa müstakil değişken olarak zamanı almak meylile tarif edilmelidir*. Yalnız burada bahsedilen zaman hangi zamandır?

Bunu söylemiştik, yine tekrar etmeyi fazla bulmuyoruz: madde ilmi pratik bilgi gibi hareket eder. Pratik bilginin doğruluk ve yetkisini artırarak tekemmül ettirir, fakat aynı yönde çalışır, ayni mekanizmayı işletir. Pratik bilgi, bağlandığı sinematografik mekanizmaya tâbi olmak dolayısiyle oluşu bütün hareketlerinde takibedemiyorsa madde ilmi de edemiyor. Ele aldığı zaman fâsılasındaki anları istediği kadar ayırabiliyor. Üzerinde durduğu zaman aralıkları ne kadar küçük olursa olsun, bunların ihtiyaç halinde, daha çok ayrılmalarına da müsaade ediyor. Eski ilimden farkı sözde esasi olan bazı anlarda

durmadan ve hiçbir fark gözetmeden herhangi bir anla uğraşmasıdır. Fakat daima ele aldığı şey, anlar, kuvve halindeki duraklar, velhasıl, daima hareketsizliklerdir. Bu ise bir seyyale olarak düşünülen, başka bir deyimle, varlığın bir hareketliliği olarak alınan reel zamanın ilmî bilginin elinden kaçması demektir. Bu noktayı daha bundan önceki bölümde göstermeye çalışmıştık. Kitabın birinci bölümünde de aynı noktaya dokunmuştuk. Fakat yanlış anlamaları önlemek için aynı noktaya son defa olarak bir daha dönmek istiyoruz.

Pozitif ilim zamandan bahsederken herhangi bir T müteharrikinin mahreki üzerindeki hareketini düşünür, ve bu hareketi zamanın bir mümessili gibi seçer, tarifi iktizası da yeknesak bir hareket sayılır. Bir müteharrikin hareket noktası olan T_0 dan itibaren mahrekinde ayrılabilecek eşit noktalara T_1, T_2, T_3.. ve ilâh... dersek, kat'ettiği çizginin T_1, T_2, T_3..., noktalarında bulunduğu zaman 1, 2, 3... zaman vâhidi geçmiştir denir. Buna göre, kâinatın herhangi bir t zaman sonundaki halini ele almak, müteharrik T nin mahrekinin T_1 noktasında ne vakit bulunacağını bilmek demektir. Fakat asıl zaman seyyalesi ve hele bu seyyalenin şuur üzerindeki tesiri bir mesele olmamıştır, çünkü hesaba giren şey asıl zaman seyyalesi değil, bu seyyalenin akışı üzerinden alınmış T_1, T_2, T_3 noktalarıdır. Ele alınan zaman istendiği kadar daraltılabilir, yani iki mütaakıp zaman parçası arasında-

ki aralık istendiği kadar daha parçalanarak T_n ve T_{n+1} olabilirse de yine noktalara, hep noktalara ehemmiyet verilecek, müteharrik T nin hareketinden ele geçen şey mahreki üzerinden alınan noktalar olacaktır. Kâinatın diğer bütün noktalarının hareketlerinden ele geçen şey de bunların mahrekleri üzerindeki yerleri olacak, T müteharrikinin T_1, T_2, T_3 bölüm noktalarından her birindeki *tasarlı durağı* diğer bütün müteharriklerin geçtikleri noktalardaki bir *tasarlı durağına* tekabül ettirilecektir. Bir hareket yahut bir değişme bir T zamanını aldı dendiği vakit bu türlü tekabüllerin T sayısında kaydedildiği anlaşılır. O halde sadece zamandaşlıklar hesaba katılmış, bir zamandan diğerine giden zaman seyyalesine hiç bakılmamıştır. Delili de şu ki kâinatın seyyale gibi olan süratini, hakkında edineceği keyfiyetten ibaret olan *histen* müstakil olarak fark eden bir şuur nazarında istediğim gibi değiştirebilirim; T nin hareketi bu değişikliğe iştirak edince ne denklemlerimde, ne de denklemlerdeki adetlerde hiçbir değişiklik yapacak değilim.

Daha ilerigiderek diyelim ki bu seyyalenin sürati sonsuz oldu. Bu kitabın ilk sayfalarında yaptığımız gibi T müteharrikinin mahreki birdenbire verilmiş olduğunu farz edelim, maddi kâinatın bütün mazi, hal ve istikbal tarihi de bir anda mekâna serilmiş olsun; buna göre bir yelpaze gibi birdenbire açılmış olan dünya tarihinin anları arasındaki matematik tekabüllerle ve tarif mu-

cibince «zamanın geçişi» denen çizginin T_1, T_2, T_3... bölümleri arasında aynı tekabüller devam edecek, ilim nazarında değişmiş hiçbir şey olmıyacaktır. Fakat zaman böylece mekânlaştırıldıkça, zamanın tevalisi bir yanyanalık gibi alındıkça, ilim, söylediklerinden değiştirilecek hiçbir şey bulmıyacak, *tevali* nin kendine has olan tarafını, *zamanın* seyyalliğini hesaba katmış olmıyacaktır. Zaten tevali ve süreden şuurumuza akseden şeyi ifade edecek hiçbir işareti de yoktur. Akan sular üzerine kurulmuş köprüler kemerleri altından akan suları takibetmedikleri gibi ilim de oluştaki hareketleri takibetmeye bakmaz.

Bununla beraber tevali vardır, çünkü bu hem bir olgudur, hem de bu olgunun şuuruna sahibizdir. Fizik bir oluşu gözlerimle gördüğüm zaman onu hızlandırmak yahut ağırlaştırmak ne idrakimin, ne de hislerimin elindedir. Fizikçi için mühim olan şey sadece fizik bir oluşu dolduran süre vâhitlerinin *sayısıdır:* bunların kendilerini düşünmez, düşünmediği için de dünyanın mütevali halleri mekânda birdenbire serilebilirler, bunların serilmeleriyle ilimleri değişmez, zamandan bahsedilmekten de geri kalınmaz. Halbuki bizim gibi şuurlu varlıklar için mühim olan şey zaman vâhitlerinin kendileridir, çünkü biz zaman aralıklarının sadece baş ve sonlarına bakmayız, kendilerini duyar, kendilerini yaşarız. Bunun için de bu aralıkları *belli, muayyen* aralıklar olarak hissederiz. Bir bardak suya atılan şekerin erimesini bekleme misalini, her vakit

olduğu gibi, burada da tekrar edeceğim [1]: bardaktaki şekerin erimesini niçin bekliyoruz? Şekerin erimesi müddeti fizikçi için relâtif bir olaysa muayyen zaman vâhitlerine pekâlâ irca olunabilir ve bu vâhit de istenildiği kadar olabilir; fakat bu müddet yahut süre şuurum için mutlaktır, çünkü şekerin erimesini beklemekteki sabırsızlığımla birlikte düşüp kalkıyor, hem de bu sabırsızlık kesin olarak *belli* oluyor. Sabırsızlığın bu belliliği nereden geliyor? Şekerin erimesini beklemeğe beni mecbur eden nedir? Hem de öyle bir bekleme ki psikolojik muayyen süresi nereden geliyor ve bu süreye neden hiç dokunmıyoruz? Eğer tevali, zaman anlarının basit bir yanyanalığından ibaret ise, gerçek bir tesir yapmıyorsa, zaman bir nevi kuvvet değilse, kâinat mütevali hallerini şuur nazarında hakikaten mutlak olan bir süratle neye seriyor? Bunu herhangi başka bir süratle değil de böyle muayyen bir süratle neden seriyor? Başka bir deyimle söylersek her şeyin bir sinema şeritinde olduğu gibi birdenbire verilmiş olmaması nereden geliyor? Bu noktayı derinleştirdikçe görüyorum ki istikbal ile hal bir arada verilmiş olacak yerde istikbalin *halden sonra gelmeğe* mahkûm olmasının sebebi hal esnasında tamamiyle taayyün etmemiş olmasıdır; eğer tevalinin doldurduğu zaman adetten başka bir şey ise, eğer tevali kendisine yerleşmiş olan şuur için bir kıymet ve mutlak bir

[1] Bakınız. S. 10

realite ise bunun elbette bir sebebi vardır ve bu sebep şüphesiz, bir bardak şekerli su gibi, sunî surette tecridedilmiş şu veya bu sistemde değil, fakat bu sistemin birleşerek bir mevcut teşkil ettiği somut bütünün içinde önceden tahmin edilemiyen bir şeyi ve yeniyi mütemadiyen yaratmış olmasıdır. İşte bu süredir ki artık maddenin bir olgusu olamaz, belki maddenin akışına karşı giden Hayat'ın bir olgusudur: bu iki hareket birbirine karşı gitmekle beraber birbirlerine daha az dayanışıyor değillerdir. *O halde kâinatın süresi yahut oluşu ile meydanı ancak kâinatta bulabilen yaratma serbestisi arasında bir fark olmamak lâzım gelir.*

Dağınık parçalarından muayyen bir resmi tekrar meydana çıkarırken eğlenen bir çocuk mümaresesini arttırdıkça başarı da daha çabuk olur. Bu oyuncağı satın alarak mağazadan çıkarken de tamamiyle yapılmış olarak görmüş olduğu için netice zaten biliniyordu. Resim önceden yapılmış bulunmak dolayısiyle elde edilmesi için sadece yeniden terkip ve tanzim edilmesi kâfi gelebilir, hem de öyle bir iş ki gittikçe daha çabuk ve hattâ bir anda yapılması bile farz olunabilir. Fakat yapacağı resmi ruhunun derinliklerinden çıkartarak yaratacak olan bir artist için zaman artık elzem olmıyan bir şey değildir. Onu yapmak için kullanacağı zaman fâsılası da resmin muhtevasını değiştirmeden uzatılıp kısaltılabilecek gibi değildir. Çünkü, ça-

lışma süresi çalışmanın tamamlayıcı bir parçasını teşkil eder. Buradaki süreyi kısaltmak yahut uzatmak aynı zamanda onu dolduran psikolojik tekâmülün sonu olan buluşu değiştirmek olur. Çünkü buluş için lâzım olan zaman buluşun kendisinden ayrılamaz bir haldedir. Bu buluş, vücut buldukça değişen bir düşüncenin ilerlemesi ve nihayet bir hayat oluşu, bir fikir olgunlaşması demektir.

Ressam, tuval'inin önündedir, renkler palete sıralanmış, model vaziyet almıştır; bütün bunlar gözümüz önünde olduğu, ressamın yapış tarzını da bildiğimiz halde tuval'in üzerinde ne çıkacağını resim yapılmadan önce keşfedebilir miyiz? Meselenin unsurları biliniyor; nasıl halledileceğini de soyut olarak biliyoruz, çünkü yapılacak portre modeline mutlaka benziyecek, mutlak olarak artiste de benziyecek; yalnız meselenin somut olarak nasıl halledileceği, çıkacak sanat eserinin ne olacağı bilinemiyor, asıl zaman alan da bu bilinemiyen şey oluyor. Bilinemiyor, çünkü artist boya denilen bir madde hiçinden kendi kendisini bir şekil olarak yaratıyor. Şeklin çimlenme ve çiçeklenmesi kendisinden ayrılmıyan daraltılamaz bir süre istiyor. Sanat eseri için böyle olduğu gibi tabiat eserleri için de böyledir. Tabiatta yeni olarak görünen şeyler hep ilerleme yahut tevali olan bir iç hamlesinden doğuyor; tevaliye yaratıcılık hassasını veren yahut bütün hassasını tevaliden alan bu iç hamlesidir, zaman içinde *bir iç içe giriş sürekliliği* veya tevaliyi mekândaki basit yanyanalıklara irca edilemez bir

hale getiren de herhalde yine bu iç hamlesidir. Bunun içindir ki maddi kâinatın şimdiki halinde gelecek canlı şekilleri okumak ve bunların ileri bir zamandaki tarihlerini bir kalemde ortaya dökmek fikrinde tam bir saçmalık olmak lâzım gelir. Yalnız bu saçmalıktan kurtulmak güçtür, çünkü hâfızamız, vakit vakit idrak ettiği hadleri soyut bir mekânda sıralamak âdetinde olduğu için *geçmiş* tevalileri daima birer yanyana geliş şeklinde tasarlar. Bunu yapabilir de, çünkü geçmiş zaten olmuş bitmiş, icadedilmiş bir şey olmak itibariyle artık yaratmadan, hayattan kesilmiş bir ölü demektir. İlerde olacak tevaliler de nihayet geçmiş tevaliler haline geleceğinden gelecek süre ile geçmiş sürenin aynı muameleye tahammülü olduğuna, gelecek sürenin daha şimdiden açılıp serilebilir bulunduğuna ve gelecek de, dürülmüş olarak, ileride durduğuna, binaenaleyh daha önceden zaten resmedilmiş bulunduğuna kendimizi inandırmış bulunuyoruz. Bunun bir illüzyon, bir vehim olduğu şüphesizdir, yalnız bu illüzyon insan zihni devam ettikçe sökülmiyecek olan tabiî bir illüzyondur.

Elhasıl, *zaman ya bir yaratmadır yahut hiçbir şey değildir.* Fakat fizikçi sinematografik metoda bağlıdır, bu yüzden yaratıcı zamanı hesaba katacak değildir. Bu zamanı teşkil eden vakalar arasındaki zamandaşlıklarla T mütehamrrikinin kendi mahreki üzerindeki mevkilerini hesabetmekle yetsinir. Bu olguların her an aldığı yeni şekilleri ve bunlardan kazandıkları yeniliği ayırır. Sonra da

soyut halleriyle, yani mekânlaştırılmış bir zaman içinde, her türlü canlılıktan uzak olarak ele alır. Çünkü tatbik ettiği metot bu tarzda ayrılmış olgu sistemleri üzerinde çalışmayı gerektirir. Fizik ilmimiz de bu tarzda sistemler ayırmanın bilindiği zamandan başlar. Kısası şu ki: *Yeni fizik eski fizikten zamanın herhangi bir anını ele almakla ayrılıyor, fakat yaratıcı zaman yerine mekânlaştırılmış bir zaman koyuyor.*

O halde bu fizikle paralel gidecek ikinci bir bilgi nev'inin teşekkül etmesi gerekiyor. Bu bilgi de fiziğin elden kaçırdığı yaratıcı zamanı ele almakla olacaktır. Çünkü sinematografik metoda bağlı olan ilim, akan, yaratan zaman seyyalesine nüfuz etmeyi ne istiyor, ne de yapabiliyor. Zihnin en aziz bir alışkanlığından doğan bu metodun baskısından kurtulmak için bu alışkanlıktan kurtulmak lâzımdır. Bu da bir sempati cehdiyle oluşun içine girmekle olacaktır. Bilginin bu nev'inde artık bir müteharrik nerededir, bir sistem ne şekil alacaktır, bir değişme herhangi bir zamanda ne halde bulunacaktır sorulariyle uğraşılmaz: dikkatimizin duraklarından başka bir şey olmıyan zaman anları ile de uğraşılmaz, sadece zaman akışına ve reel seyyalenin takibine bakılır. Hiç şüphe yok ki bilginin birinci nev'i olan fizik bilginin, olacağı önceden bildirmek, bir dereceye kadar da vakalara hâkim olmak gibi birtakım meziyetleri vardır. Fakat bunlara karşılık akıcı oluşu ve realiteden ancak geçici,

rasgele durgunlukları, daha doğrusu sadece zihnimizin aldığı görüşleri zaptetmesi gibi kusurları vardır. Bu kusurlar yüzündendir ki realite ifade edilmiş olmaktan ziyade sembolleştirilmiş, insan zihninin görüşlerine aktarılmış olarak kalıyor. Fakat bilginin ikinci nev'i, eğer mümkünse, pratik bakımdan faydalı olmıyacak, tabiata hâkim olmamıza yaramıyacak, hattâ zekânın bazı tabiî temayüllerine engel olacak; fakat muvaffak olursa realitenin kendisini kesin olarak kucaklıyacaktır. Bu sayede harekete, oluş ve akışa yerleştirilecek ve bu yerleşmeyle yalnız zekânın madde bilgisi tamamlanmış olmıyacak, zekâyı tamamlıyan başka bir melekenin gelişmiş olmasiyle realitenin diğer yarısı açılmış olacaktır. Çünkü hakiki süre ile karşılaşıldığı anda onun yaratma demek olduğu görülür, ve eğer bozulan şey devam ediyorsa, bu, ancak yapılan şeyle dayanışmalı olmasiyle mümkün olabilir. Böylece kâinatın sürekli bir artışı, zarureti reelin bir yaşayışı, bir *hayatı* gibi görünecektir, demek isterim. Bu görünüşten itibaren yeryüzünde karşılaştığımız hayat yeni çehresiyle göz önüne alınacak, hayatın kâinatla bir istikamette, madde ile aksi bir istikamette gittiği görülecek ve nihayet zekâya da sezgi katılacaktır.

Kaldı ki bu nokta üzerinde düşünüldükçe arz ettiğim metafizik telâkkisinin yeni ilmin telkin ettiği bir metafizik olduğu görülecektir.

Eskilere bakılırsa onlarca zaman filhakika nazari olarak ihmal edilebilir bir şeydi. Çünkü

bir şeyin süresi onun özünde bir noksanlık olduğunu göstermekten başka bir şey ifade etmezdi. Bunun için onların ilmi bu değişmez özle uğraşır. Değişmede ise bir Suret'in kendi tabiî halini, yani kemalini bulmak için yaptığı bir çabalamadan başka bir şey görmez, bunun için bilinmesi mühim olan ancak bu tabiî haldir. Bu halin hiçbir zaman tam olmadığı şüphesizdir; eski felsefe bu noktayı, maddesiz suretin idrak edilmiyeceğini söylemek suretiyle anlatır. Yalnız değişen şeyi şâhikaya vardığı esaslı bir anında göz önüne alırsak onun mâkul yahut ideal şekline *yaklaştığını* söyliyebiliriz. İlmimiz bu mâkul, ideal şekle sarılır. Öz de böylece elde edilir. Değişme, varlıktan az bir şeydir. Değişmeyi konu olarak alan bir ilim, mümkün farz edilse bile, noksan bir ilim olacaktır.

Fakat, zamanın bütün anlarını bir sıraya koyan, esaslı, imtiyazlı bir an kabul etmiyen, en yüksek nokta, tanımıyan bir ilim için değişme öz'ün artık bir noksanı olmadığı gibi süre de ebedîliğin bir bölünmesi değildir. Bu ilimde zaman seyyalesi realitenin kendisi oluyor, incelenen şey de akan, değişen şeylerdir. Filhakika akan realitenin üzerinden an'lar alınmakla iktifa olunuyor. Fakat bu sebeple de ilmî bilgi kendisini tamamlıyacak başka bir bilgiyi dâvet etmek zorunda kalacaktır. İlmî bilginin eski telâkkisi zamanı bir alçalış, değişmeyi daimî olarak verilmiş bir Suret'in noksanlığı gibi almağa varmıştı; sonuna kadar götürülen yeni telâkki ise, tersine

olarak, zamanda mutlakın tedricî bir artışını, mevcudatın tekâmülünde yeni şekillerin sürekli bir icadını görmeğe varıyor.

Bu varış filhakika eskilerin metafiziğinden bir ayrılma olmuştu. Eskiler kesin olarak ancak tek bir bilme tarzı görüyorlardı. İlimleri dağınık, parçalı bir metafizikten, metafizikleri de bir merkezde toplanmış sistemli bir ilimden ibaret oluyordu: bunlar, çok çok, aynı bir cinsin iki nev'ini teşkil ediyordu. Bizim yerleştiğimiz hipotezde ise, tersine olarak, ilim ve metafizik birbirlerinin tamamlayıcıları olmakla beraber, iki zıt bilme tarzı olacak, ilim yalnız anlara yani gelişmiyen şeylere bakacak, metafizik de süreye yani gelişen şeylere yüklenecektir. Bu derece yeni bir metafizik telâkkisi ile onun gelenekçi telâkkisi arasında bir tereddüt geçirilmesi tabiî idi. Eski Yunanlıların yaptıkları gibi tabiat hakkındaki ilmî bilgimizin tamamlanmış olduğu farziyle hemen birleştirilmesine gitmek ve bu birleştirmeye metafizik adını vererek eski ilimde denenmiş bir şeyi yeni ilimde tekrarlamağa çalışmak büyük bir imrenme olmalıydı. Böylece felsefenin açabileceği yeni yolun yanında eskisi açık duruyordu. İşte bu, fiziğin üzerinde yürüdüğü yolun ta kendisi idi. Fizik de zamandan ancak mekânda birdenbire serilebilecek olanı tuttuğuna göre bu istikamete sapan metafizik ister istemez sanki zaman hiçbir şey yaratmıyor ve hiçbir şey yok etmiyor, sürenin hiçbir tesiri olmuyormuş gibi hareket edecekti. Yenilerin

fiziği de, eskilerin metafiziği gibi sinematografik metoda bağlı kaldığından başlangıçta zımnen kabul edilmiş olan ve metodda mündemiç bulunan: *her şey verilmiştir* neticesine varıyordu.

Metafiziğin evvelâ iki yol arasında tereddüt etmiş olması bizce şüphe götürmez; nitekim bu tereddüt karteziyenlerde görülecek gibidir. Descartes bir yandan evrensel mekanizmi tasdik eder: hareket bu bakımdan, relâtif [1] olacak, zamanın da hareket kadar bir realitesi olduğu için mazi, hal ve istikbal ebedî olarak verilmiş olmak lâzım gelecekti. Bir yandan da insanın cuzî bir iradeye sahibolduğuna inanır, arzettiğimiz son neticelere kadar (İşte bunun için gitmemiştir). Bu suretle fizik olayların determinizmine insan aksiyonlarının serbestiliğini katar; ve binnetice mekânlaştırılmış zamana, icadı, yaratmayı ihtiva eden süreyi katar. Sonra da bu süreyi, yaratıcılığını durmadan tazeliyen bir Tanrının sırtına yükletir, böylece zaman ve oluşla dirsek tokuşturan Tanrı bunlara dayanarak mutlak realitesinden ister istemez bir şeyler verir. Descartes bu ikinci bakıma yerleştiği zaman, mekâni olan bir hareketten bile bir mutlak gibi bahseder [2].

O halde vakit vakit her iki yolu tutmuş, hiç birinde sonuna kadar gitmek kararını vermemiştir. Birinci yol onu insanda cüzî iradeyi ve Tanrıda hakiki iradeyi inkâra götürmüştür. Bu da tesirli her türlü oluşun yahut sürenin inkârı,

[1] Descartes, *Principes*, II, 29.

[2] Descartes, *Principes*. 11 § 36 ve aşağısı.

kâinatın *verilmiş* olması, daha doğrusu muayyen bir şey haline konulması demek olmuştu; öyle bir kâinat ki insanüstü bir zekâ tarafından bir anda yahut başı ve sonu olmıyan bir zamanda birdenbire kucaklanacaktı. İkinci yol takibedilirken, tersine olarak, hakiki süre sezgisinin gerektirdiği bütün sonuçlara varılacak, yaratma artık sadece *devam etmiş* gibi değil, *devam eder olarak* görünecektir. Toptan bakılınca da kâinat gerçekten tekâmül ediyor. İstikbal de artık hale tâbi olarak tâyin edilebilir olmaktan çıkmıştı; ancak denebilirdi ki bir kere tahakkuk ettikten sonra, gelecek te yeni bir dilin sesleri eski bir alfabenin sesleriyle ifade olunabildiği gibi, öncüllerinde bulunabilirdi: o zaman yeni bir dili eski bir alfabenin sesleriyle ifade etmek için harflerin kıymeti genişletilerek, bunlara eski ses kombinezonlarından hiçbirinin tahmin ettiremiyeceği sesler atfedilir. Nihayet mekanik açıklama kâinatın sürekliliğinden çekip çıkarılmak istenen sistemlere kadar teşmil edilmiş olmak şartiyle evrensel kalabilirdi; fakat o vakit da mekanizm bir *metot* olmaktan ziyade bir *doktrin* oluyordu. Bununla demek istiyordu ki ilim, sinematografik tarzda hareket etmelidir, çünkü ilmin rolü mevcudata hulûl etmek değil, akış ritmini bölmektir. Metafiziğin felsefeye sunulan iki zıt telâkkisi işte böyleydi.

Bu iki telâkkiden birincisine doğru yönelindi. Bu yolda gidilmesinin sebebi şüphe yok ki zekâmız için pek tabiî olan, ilmimizin icaplarına

da pek uygun gelen sinematografik metoda göre zihnin hareket etmek temayülüdür. Bu metot zekâmıza o kadar tabiî gelir ve ilmimizin icaplarına o kadar uygun düşer ki, metafizik vâdisinde bu metoddan vazgeçmek için onun spekülâsyon iktidarsızlığından adamakıllı emin olmamız lâzımdır. Fakat bu hususta eski felsefenin de tesiri oldu. Daima hayranlık uyandıracak artist Yunanlılar yarattıkları duyulur güzellikler kadar duyuların üstünde de öyle bir hakikat tipi yarattılar ki cazibesinden kurtulmak kolay değildi. Nitekim ilmin sistemleştirilmesi haline konacak bir metafizik temayülü başgösterdiği anda Eflâtun ve Aristo'nun istikametlerine kaymamak kabil olamazdı. Yunan filozoflarının cevelân ettikleri bu cazibe bölgesine bir kere girildikten sonra onun mahrekine kadar sürüklenmemek elde değildir.

Leibniz ve Spinoza'ların doktrinleri işte böyle teşekkül etmişlerdir. Bu doktrinlerdeki orijinallik hazinelerini teslim etmiyor değiliz. Her ikisi de dehalarının buluşlarını ve modern bir kafanın kazançlariyle zenginleşmiş ruhlarının muhtevasını hep bu doktrinlere dökmüşlerdir. Bunlardan başka her ikisinde de sistemi çatlatan sezgi hamleleri vardır. Fakat doktrinlerini canlandıran şeyler çıkarılır, yalnız iskeletle kalınırsa Eflâtunculuk ve Aristoculuğa karteziyen mekanizmi arasından bakıldığı zaman elde edilecek olan bir suretle karşılaşılır. Bu da yeni fiziğin eski metafizik modeline göre yapılmış bir sistemleştirilmesinden ibarettir.

Şimdi bu yeni fiziğin sistemleştirilmesi ne olabilirdi? Bu ilmin ilham edici fikri, kâinatın bağrından öyle maddi nokta sistemleri ayırmaktır ki bu noktalardan her birinin mevkii muayyen bir zamanda malûm olunca herhangi bir zamandaki mevkileri hesabedilebilsin. Fazla olarak bu suretle tâyin edilmiş olan sistemler yeni ilmin üzerinde kökleştiği biricik sistemlerdi, bu sistemin istenen şartları tatmin edip etmediği de *a priori* olarak söylenemiyeceği için, istenen şart daima ve her yerde *tahakkuk etmiş gibi* hareket etmek faydalı idi. Hem de bu ilimde öyle belli, öyle apaçık metodolojik bir kural vardı ki onu formüllendirmek bile zaruri değildi. Filhakika eşyaya tesirli olacak bir araştırma metoduna sahibolduktan ve bu metodun tatbik olunabileceği sınırları bilmedikten sonra tatbik alanını sınırsızmış gibi almak lâzım geldiğini basit bir sağduyu bile emrederdi: kaldı ki işe yaramayınca bu metodu terk etmek için her zaman vakit vardı. Fakat bu ümidi, daha doğrusu yeni ilmin bu hamlesini üknumlaştırmak, metodun genel bir kuralını mevcudatın esas kanunu gibi almağa koyulmak, filozof için, büyük bir arzu olmalıydı. O zaman son hadde kadar gidiliyor: fizik ilmi duyularla bilinen âlemi toptan kucaklıyan tam bir ilim gibi farz ediliyor. Kâinat bu suretle bir noktalar sistemi oluyor, bu noktaların mevkileri bir an önceki mevkilerine nispetle kesin olarak tâyin ediliyor. Teorik olarak da herhangi bir andaki mevkii hesabedilebilir oluyor. Bir keli-

me ile söylersek evrensel bir mekanizm telâkisine varılıyordu. Yalnız bu mekanizmi formüllendirmek yetmiyor; zaruri olduğunu da ispat etmek ve bu zaruretin sebebini söyliyerek temellendirmek lâzım geliyordu. Mekanizmin tasdik ettiği esas şey: kâinattaki bütün noktalar, bütün anlar birbirleriyle bir dayanışmada olduğundan mekanizmin sebebi ve mevcudiyetinin hikmeti de bir prensip birliğinde bulunmak lâzım geliyordu, öyle bir prensip ki mekândaki bütün yanyanalıklarla zamandaki tevali denilen bütün ardarda oluşlar kendisinde toplanmış bulunsun. Bu olduktan sonra bütün reel âlem birdenbire verilmiş farz ediliyordu. Mekândaki zâhirî yanyanalıkların karşılıklı determinasyonu da hakiki varlığın bölünmezliğine bağlı bulunuyordu. Zamandaki mütevali olayların determinizmi ise sadece varlık bütününün ezelden verilmiş olduğunu ifade ediyordu.

O halde yeni felsefe bir yeniden başlama, daha doğrusu eski felsefenin bir aktarılması olacaktı. Eski felsefe, *kavramlardan* herbirini bir oluş, yahut oluşun bir kemali olarak almış, bunların hepsini malûm farz ediyor, Aristo'nun Tanrısı gibi tek bir kavramda toplıyarak buna suretlerin sureti, ideaların ideası diyordu. Bu tek kavram bir oluşu başka oluşlara nispetle şartlandıran ve olayların daimî dayanağı gibi olan *kanunlardan* her birini alacak, hepsini malûm farz edecek, ve bunları ifade edecek bir vahdette toplıyacak, kendisinin de Aristo'nun Tanrısı

gibi, ve aynı sebeplerle, kendi kendinde değişmez bir surette kapanması gerekecekti.

Eski felsefeye olan bu dönüş kolay değildi, herhalde büyük zorluklarla olacaktı. Bir Eflâtun, bir Aristo yahut bir Plotin, ilimlerinin bütün kavramlarını bir tek kavramda topladıkları zaman bunu yapmakla bütün reel âlemi kucaklıyorlar, çünkü kavramlar mevcudatın kendisini gösteriyor, hiç olmazsa bu mevcudat kadar müspet bir muhtevaya sahip bulunuyorlardı. Bir kanun ise, genel olarak, sadece bir münasebet ifade eder, ve hususiyle fizik kanunlar somut mevcudat arasındaki kemiyet münasebetlerine tercüman olur. O suretle ki eğer modern bir filozof, eski felsefenin kavramlarla yaptığı gibi yeni ilim kanunlariyle aynı şeyi yaparda her şeyi bilir farz edilen bir fiziğin bütün sonuçlarını bir tek noktada toplarsa, olaylarda bulunan somutluğu, yani idrak edilmiş keyfiyetleri, idraklerin kendisini bir tarafa bırakmış olur. Yaptığı sentez de realitenin ancak bir parçasını ihtiva eder. Filhakika yeni ilmin ilk neticesi reel âlemi kemiyet ve keyfiyet olmak üzere ikiye ayırmak oldu: kemiyet *cisimlere* verildi, keyfiyet *ruhlara* bırakıldı. Eskiler ise ne kemiyet ile keyfiyet, ne de ruh ile beden arasına bu tarzda bir tahta perde çekmemişlerdi. Onlara göre matematik kavramlar da diğer kavramlar gibi idi, onlarla akrabaydı, fikirlerin mertebelerinde tabiî olarak bir yer alıyorlardı, aynı zamanda, ne madde hendesi bir uzam ile, ne de ruh şuurla tarif edi-

liyordu. Aristonun canlı bir cismin tekemmülü ve amacına sahip oluşu demek olan «*psyche*» si bizim «ruh» dediğimiz şeyden daha az ruhî olan bir şeydi, çünkü Aristo'nun içine fikir karışmış olan «*soma*» sı, bizim «beden» imizden daha az bedenî idi. Beden ile ruh arasındaki ayrılık da henüz tamir edilemez gibi değildi. Fakat yeni felsefede bu ayrılık yapıldı, bundan sonra da soyut bir vahdeti gözeten bir metafiziğin, yapacağı sentezde, reel âlemin ancak yarısını anlamağa razı olması, yahut da ikiye bölünen reel âlemin birbirlerine mutlak olarak irca edilememezliği dolayısiyle ederek, bilâkis, bu bölünen âlemin bir yarısını diğer yarısının bir *tercümesi* gibi düşünmesi kalıyordu. Aynı dile ait oldukları yani aralarında belli bir ses akrabalığı olduğu takdirde muhtelif cümleler, farklı şeyler söyliyiceklerdir. Tersine olarak, bu cümleler muhtelif dillere ait oldukları takdirde, seslerin kökten ayrılıkları sebebiyle, aynı şeyi ifade edebileceklerdir. Kemiyet ve keyfiyet için olduğu gibi ruh ve beden için de aynı şey söylenebilir. Bunların arasındaki bütün bağlar kesilmiş olduktan sonra filozoflar bunların arasında kesin bir parallelizm kurmak zorunda kaldılar; eskiler ise bunları düşünmemişlerdi. Çünkü onları birbirlerinin tercümanı sayıyor, birbirlerinin ters ve yüzü olarak alıyor, ve nihayet bunların ikiliğine dayanak olarak esaslarını bir sayıyorlardı. Böylece eriştikleri sentez her şeyi kucaklıyabiliyor. İlâhî bir mekanizm düşünce olaylarına teker teker mekân

olaylarını, keyfiyetlere karşılık kemiyetleri, ruhlara karşılık bedenleri gösteriyorlardı.

Leibniz ve Spinoza'da da, başka şekiller altında olmakla beraber, hep bu parallelizm'i buluyoruz, yalnız şekillerin başka oluşu mekâna aynı ehemmiyeti vermemelerinden geliyor. Spinoza'da Düşünce ve Mekân, hiç olmazsa prensip itibariyle, aynı sıraya konulmuşlardır. Bu itibarla aynı aslın iki tercümesi, iki yüzü, Spinoza'nın deyişiyle aynı cevherin iki vasfı oluyorlar, ve bu cevhere Tanrı demek lâzım geliyor. Bu iki tercüme de bilmediğimiz başka dillerdeki bütün tercümeler gibi, asıl tarafından dâvet edilmiş, asıl tarafından istenmiştir. Tıpkı bir daire esasının bir şekil ve bir denklemle otomatik olarak tercüme olunması gibi. Leibniz için de mekân, bir tercümedir amma asıl olan tersine olarak, düşüncedir ve ancak bizim için yapılmış olan bu tercümeden düşünce vazgeçebilecektir. Tanrıyı vaz'etmekle de Tanrı hakkında, yani monadlar hakkında mümkün olan bütün görüşler zaruri olarak vaz'olunuyor demektir. Yalnız görüşlerin bir bakımdan alınmış olmaları her vakit akla gelebilir, zihnimiz gibi mükemmel olmıyan bir zihnin keyfiyetçe farklı olan görüşleri, keyfiyetçe aynı olan vaziyet ve bakımların düzenine göre tasnif etmesi tabiîdir, görüşlerimiz de bu düzenden alınmış olacaklardır. Realitede ise görüşler yoktur, çünkü ancak görünmeler vardır, bunların her biri de parçalanamaz bir blok halinde verilmişlerdir, ve kendi tarzlarına göre realitenin bütünü

olan Tanrıyı temsil ederler. Fakat biz birbirlerine benzemiyen görüşlerin çokluğunu, birbirlerinden ayrı olan bu görüşlerin çokluğu ile tercüme etmeye muhtacız, aynı zamanda bu görünüşlerin aralarındaki relâtif vaziyetlerle, bunların yakınlık ve uzaklıklariyle, yani bir miktarla, görüşlerin birbirleri arasında mevcut olan daha yakın akrabalıkla sembolleştirmeğe muhtacız. Leibniz, mekân, bir arada bulunma düzenidir dediği zaman uzam idrakinin müphem bir idrak (yani mükemmel olmıyan bir zihne nisbetle olan bir idrak) olduğunu; monadlardan başka bir şey yoktur dediği zaman da bundan reel Bütün'ün parçalı olmadığını, fakat her defasında kendi içinde tam olarak boyuna tekrarlandığını, ve bütün bu tekrarların birbirlerinin tamamlayıcısı olduklarını kasteder. Böylece bir şeyin görülebilen kabartması her noktasından alınacak stereoskopik görüşlerin topuna muadildir, ve kabartmada katı parçaların bir yanyana gelmeleri görülecek yerde birbirlerini tamamlıyan ve parçalanmıyan, birbirlerinden farklı olmakla beraber aynı şeyi temsil eden görüşlerin *karşılıklı tamamlayıcılariyle* yapılmış olarak da mülâhaza olunabilir. Bütün yani Tanrı, Leibniz'e göre, işte bu kabartmadır, monadlar da birbirlerini tamamlıyan bu yassı görüşlerdir: bunun için Tanrıyı «görüşleri yani nokta-i nazarı olmıyan cevher» yahut «evrensel ahenk», yani monadların karşılıklı tamamlayıcılığı olarak tarif eder. Elhasıl, Leibniz burada; evrensel mekanizmi realitenin

bizim için aldığı bir görünüş gibi düşünmek suretiyle Spinoza'dan ayrılır, Spinoza ise evrensel mekanizmi realitenin kendisi için aldığı bir görünüş gibi düşünür.

Bütün realiteyi Tanrı'da topladıktan sonra, Tanrıdan mevcudata, ebedîlikten zamana geçmek bu filozoflar için filvaki zor oluyordu. Hattâ uğradıkları zorluk Aristo ve Plotin'lerin uğradıklarından daha büyüktü. Filhakika Aristo'nun Tanrısı dünyada değişen mevcudatın tam yahut kemal hallerini temsil eden İdea'ların birbirlerine karşılıklı olarak sıkışıp girişmeleriyle elde edilmişti. Binaenaleyh dünyanın üstünde olan bir Tanrı idi, mevcudatın süresi de Tanrının bir zayıflaması olarak onun ebedîliğine katılıyordu. Fakat evrensel mekanizm mülâhazasının sevk ettiği ve ona dayanak olması lâzım gelen prensip artık kendinde ne kavramları, ne de *mevcudatı* toplamıyor, sadece kanunları yahut *münasebetleri* topluyor. Halbuki herhangi bir münasebet ayrı olarak mevcut değildir. Kanun, değişen hadleri birbirine bağlayandır; idare ettiği şeyin içindedir. Bütün bu münasebetleri toplıyan ve tabiatın birliğini temellendiren bu prensip de artık duyulan realitenin üstünde olamaz, içinde olur, aynı zamanda, cevherinin birliği içinde toplanmakla beraber bu cevheri başı sonu olmıyan bir zincir halinde açıp yaymağa mahkûm olarak zamanın hem içinde, hem dışında farz edilmek lâzım gelir. Filozoflar bu derece göze batan bir tenakuzu formüllendirmekten ziyade iki hadden en zayı-

fını feda etmeye, ve mevcudatın zamandaki görünüşünü bir illüzion'dan ibaret görmeye mecbur kalmış olacaklardır. Leibniz bunu açıkça söyler, çünkü mekânı olduğu gibi zamanı da müphem bir idrak sayar. Monadlarının çokluğu heyeti umumiye hakkında edinilen görüşlerin çeşitliliğinden başka bir şey ifade etmiyorsa tek bir monadın tarihi, bu filozofa göre, bir monadın kendi cevheri hakkında edinebildiği görüşlerin çokluğundan başka bir şey olacak gibi görünmüyor: o suretle ki zaman, her monadın kendi hakkındaki görüşlerinin heyeti umumiyesinden ibaret olacaktır, tıpkı mekânın da bütün monadların Tanrıya karşı olan bakımlarının bütününden ibaret olması gibi. Spinoza'nın düşüncesi çok daha az açıktır, öyle görünüyor ki bu filozofun ebedîlik ile değişme arasında yapmağa çalıştığı fark Aristo'nun öz ile gelip geçici haller arasında yaptığı farkın aynıdır ve bu çok zor bir teşebbüstür. Çünkü Aristo'nun «*kıyle*» (madde)si artık inhirafı ölçmek ve esaslıdan ârıziye geçişi açıklamak için değildi; Descartes bunu büsbütün ortadan kaldırmıştı. Her ne olursa olsun, «upuygun olmıyan»ın «upuygun olan»la olan münasebeti hakkındaki Spinozacı telâkki derinleştirildikçe Aristocu istikamette yüründüğü daha çok hissolunur; Leibniz'in monadları da daha aydın olarak belirdikçe Plotin'in [1] mâkuller

[1] Collège de France'ta 1897 - 1898 yılında Plotin hakkında verdiğimiz derste bu benzeyişleri meydana çıkarmağa çalışmıştık. Bunlar pek çok ve alıcıdır. Hattâ aradaki benzeyişler kullanılan formüllere kadar varır.

(Intelligibles) ine daha çok yaklaşılır. Bu iki filozofun tabiî meyilleri onları eski felsefenin sonuçlarına götürür.

Kısası, bu yeni metafiziğin eskilerinkine benzeyişleri her ikisinin de realitede bulunan bütün duyulur şeylere uygun tek ve tam bir İlim'in tamamiyle yapılmış olduğunu farz etmelerinden geliyor; yalnız eskiler bunu duyulan âlemin üstünde mâkul bir âlem olarak, yeniler ise duyulan âlemin içinde yapmışlardır. *Gerek realite, gerek hakikat her ikisi için tamamiyle olmuş bitmiş bir halde ezelden verilmiş sayılmaktadır.* Yine her ikisi kendisini gitgide yaratan bir realite fikrinden, yani esasen mutlak olan bir süre'den nefret eder.

Kaldı ki ilimden çıkmış olan bu metafiziğin vardığı sonuçların, ilmin içine âdeta sekerek tekrar sıçramış olduğunu göstermek güç değildir. Bizim sözde ampirizmimiz bu metafiziğe çok tesir etmiştir. Fizik ve kimya sadece âtıl maddeyi inceler; biyoloji, canlı varlığı fizik ve şimik bakımından incelerken ancak madde tarafını göz önüne alır. Mekanistik açıklamalar da, gelişmelerine rağmen, reelin ancak küçük bir kısmını kucaklar. *a priori* olarak diyelim ki reel âlem bu nevi unsurlara ayrılabilir olsun, yahut hiç olmazsa mekanizm dünyada olup bitenlerin tam bir tercümesini verebilecek gibi bulunsun, fakat bu da Spinoza ve Leipniz'lerin prensiplerini koyduğu ve sonuçlarını çıkardığı bir metafiziği ihtiyar etmek olur. Evet, beyin halleriyle ruh halleri arasında tam

bir muadillik olduğunu tasdik eden, insanüstü bir zekânın şuurda geçenleri beyinde okumak imkânını tasavvur eden bir psiko-fizyolojist kendisini XVII nci yüzyılın metafizikçisinden çok uzak, tecrübeye pek yakın olduğunu sanır. Fakat halis tecrübe böyle bir şey söylemiş değildir. Sadece fizik olaylarla ruhi olaylar arasında karşılıklı bir bağlılık olduğunu, ruh halleri için bir beyin maddesinin lâzım bulunduğunu söyler, daha fazla hiçbir şey iddia etmez. Bir haddin diğer bir hadle dayanışma halinde bulunmasından aralarında bir muadillik olduğu neticesi de çıkmaz. Nasıl ki Herhangi bir makineye bir vida lâzımdır, vida bulununca makine işliyor, çıkarılınca işlemiyor diye vida makineye muadildir denemez. Tekâbülün bir muadillik olması yani makinenin herhangi bir parçasının vidanın muayyen bir parçasına karşılık teşkil etmesi için, harfi harfine yapılan bir tercümede olduğu gibi, her bölümün bir bölümü, her cümlenin bir cümleyi, her kelimenin bir kelimeyi eda etmesi lâzımdır. Halbuki beynin şuurla olan münasebeti büsbütün başka türlü görünüyor. Ruh halleriyle beyin halleri arasında bir muadillik olduğu hipotez'ini, evvelce yapmış olduğumuz bir çalışmada ispat etmeye çalıştığımız gibi, hakiki bir abeslik içindedir, fakat tarafsız olarak alınırsa, olgular, bunlar arasındaki münasebetin makinenin vidaya münasebeti gibi olduğunu gösterir. İki had arasında muadillikten bahsetmek Spinozacı yahut Leibnizci metafiziği sadece anlaşılmaz bir hale getir-

mek, tahrif etmektir. Uzam cihetinden olduğu gibi kabul edilen bu felsefenin Düşünce cihetinden sakatlanması demektir. Spinoza ve Leibniz'lerle madde olaylarının birleştirici sentezi tamamlanmış farz ediliyor: burada her şey mekanik olarak açıklanacaktır. Fakat şuur olgularına gelince madde hakkında yapılan sentez artık sonuna kadar götürülmüyor, yarı yolda duruluyor. Şuurun bütün tabiatle değil de şu veya bu tabiat parçasiyle birlikte bulunduğu farz ediliyor. Böylece bazan bir «gölge olaycılığına» yani şuuru birtakım hususi titreşimlere bağlıyan, ve müteferrik bir halde dünyanın ötesine berisine koyan bir doktrine varılıyor, bazan da şuuru atomlar gibi küçücük tanelere dağıtan bir «monizm» e gidiliyor. Şu kadar var ki her ikisinde de eksik bir Spinozacılık yahut Leibnizciliğe dönülüyor. Tabiatın bu telâkkisiyle karteziyencilik arasında tarihî mutavassıtlar bulunacaktır. XVIII inci yüzyılın doktor filozofları, daraltılmış karteziyenciliklerivle «gölge olaycılığının» ve zamanımız «monizm» inin doğmasında çok müessir oldular.

Bu doktrinler böylece Kant'ın kritiğine erişmemiş bulunuyorlar. Evet Kant'ın felsefesi de bütün reel âlemi kucaklıyan bir ve tam bir ilim inanciyle doludur. Hattâ bir taraftan bakılırsa yenilerin yaptıkları metafiziğin bir devamı ve eski metafiziğin bir aktarılmasıdır. Spinoza ve Leibniz, Aristo'nun yaptığı gibi, bilginin birliğini Tanrıda ayrı bir varlık gibi düşünmüşlerdi.

Kantçı kritik, hiç değilse bir cihetiyle, bu hipotez'in bütününün eski ilme olduğu gibi yeni ilme de lâzım olup olmadığını, yahut sadece bir kısmının kâfi olup olmadığını kendi kendine sormağa bağlıdır. Filhakika ilim, eskilerde kavramlara, yani *mevcudatın* nevilerine yükleniyordu. Bütün kavramları bir tek kavramda toplamakla zaruri olarak bir *varlık* a varıyorlardı; buna şüphesiz Düşünce (Pensée) de denebilirdi, yalnız bu, düşünen düşünce (Pensée-sujet) olmaktan ziyade düşünülen düşünce (pensée-objet)ydi: Aristo, Tanrıyı *«noeseos noesis»* (düşüncenin düşüncesi) diye tarif ettiği zaman, ihtimal ki kuvveti düşünceye *«noesis»* değil düşünülen'e *«noeseos»* veriyordu. Tanrı burada bütün kavramların sentezi, fikirlerin fikri idi. Fakat yeni ilim kanunlar yani münasebetler üzerinde yürür. Bir münasebet ise iki yahut birçok hadler arasında zekâ tarafından kurulmuş bir bağlılıktır. Bir münasebet ise, onu kuran zekânın dışında hiçbir şey değildir. O halde olaylar bir zekâ süzgeçinden geçmedikçe kâinat bir kanunlar sistemi olamaz. Bu zekâ şüphesiz insana son derece üstün bir varlığın zekası da olabilir, öyle bir varlık ki mevcudatın maddiliğini kurmakla birlikte aralarındaki münasebetleri de kurmuş bulunabilir: nitekim Leibniz ve Spinoza'nın hipotezleri böyleydi. Fakat bu kadar uzaklara gitmeğe ne hacet, burada neticeyi elde etmek için insan zekâsı yeter: nitekim Kant meseleyi bu suretle halleder. Bir Spinoza yahut

bir Leibniz'in dogmatizmi ile Kant'ın kritiği arasındaki fark «lâzımdır ki ile yeter ki» arasındaki fark kadardır. Kant bu dogmatizmi, kendisini Yunanlıların metafiziğine doğru çok uzaklara kaydıran meylin üzerinde durdurur; Galilée fiziğini hudutsuz olarak genişletilebilir farz etmek için yapılması lâzım gelen hipotez'i asgariye indirir. Filhakika insan zekâsından bahsederken bu zekâ ne sizin, ne de benim zekâmdır. Tabiatın birliği vakaa insan zekâsından gelecektir, yanlız buradaki birleştirici fonksiyon şahsî değildir. Bizim ferdî şuurumuzla ihtilâtta bulunmakla beraber onu aşmaktadır. Cevher mahiyetindeki bir Tanrıdan çok daha noksandır, fakat tek bir insanın ve hattâ insaniyetin kolektif çalışmasından biraz fazladır. İnsanın bir parçasını teşkil etmekten ziyade insan onun içindedir, şuuriyle onun havasını teneffüs eder. İsterseniz *şeklî* yahut *surî bir Tanrı* dır diyelim, bu Tanrı Kant'ta henüz ilâhî değildir, yalnız ilahî olmağa mütemayildir. Nitekim bu temayül Fichte'de fark edilmiştir. Her ne hal ise, Kant'ın başlıca rolü bütün ilmimize, her ne kadar biraz Tanrılaştırılmış bir beşeriyet olmakla beraber, relâtif ve *beşerî* bir karakter vermesidir, Kant'ın bu bakımdan alınan kritiği kendinden önce gelen filozofların ilim telâkkilerini kabul ederek ve bu ilmin gerektirdiği metafiziği asgariye indirerek sadece dogmatizmleri tahdidetmekten ibarettir.

Yalnız bilginin maddesi ile sureti arasında Kant'ın yaptığı tefrik başka türlüdür. Zekâda,

her şeyden önce münasebetler kurmak melekesi gören Kant, aralarında münasebetlerin kurulduğu hadlere zekâ dışı bir kaynak atfeder. Kendisinden biraz önce gelen filozoflara karşı bilginin tamamiyle zekâ tâbirleriyle hallolunabilir olmadığını söyler. Bilgiyi felsefede tamamlıyor, şu kadar var ki bunu tâdil etmek ve başka bir plâna aktarmak suretiyle yapmak ister; Descartes felsefesinin esası olan bu unsur sonraları karteziyenler tarafından terk edilmişti.

Kant yeni bir felsefeye işte bu suretle yol açar, öyle bir felsefe ki bilginin zekâ dışında kalan cevherinde sezginin yüksek bir cehdiyle yerleşerekten olsun. Şuur, bu cevherle hemhal olarak onun ritim ve hareketini kabul etmekle, zıt istikametlerde yapılacak iki cehdiyle, vakit vakit yükselip alçalmakla realitenin iki şekli olan madde ve ruhu artık dışardan görmek değil de içeriden yakalamıyacak mı? Mutlakı imkân nispetinde tekrar yaşatmıyacak mı? Fazla olarak bu yapılırken zekânın kendiliğinden meydana çıktığı, ruhun bütünün içinden ayrıldığı görülecek, zekânın bilgisi de artık relâtif olmıyarak mahdut, fakat olduğu gibi görünecekti.

İşte Kantçılığın yeniden canlandırılmış karteziyenciliğe gösterebileceği istikamet bu idi. Fakat Kant'ın kendisi bu istikamette gitmedi.

Bu yola bağlanmak da istemiyordu, çünkü bilgiye zekâ dışı bir cevher ayırmakla beraber bu cevheri ya zekâ kadar geniş yahut zekâdan daha dar sanıyordu. Böyle olunca müd-

rikeyi bu cevherden ayırmayı ve neticede onun tekevvün ve kategorilerini yeniden çizmeyi düşünemiyordu. Müdrikenin kadroları ve kendisi oldukları gibi, olmuş bitmiş olarak kabul edilmek lâzımgeliyordu, Zekâmıza sunulmuş madde ile zekâ arasında hiçbir akrabalık yoktu. Aralarındaki uygunluk zekânın kendi şeklini maddeye vermesinden geliyordu. Öyle ki bilginin zihnî şeklini artık bir nevi mutlak gibi vaz'etmek ve bu şeklin tekevvününü meydana çıkarmaktan vazgeçmek lâzımdı. Çünkü bu bilginin maddesi bile zekâ tarafından o kadar hal ve hamur edilmiş görünüyordu ki asıl sâfiyetine erişmekte hiçbir ümit yoktu. Madde artık «asıl şey (chose en soi)» değil, bu şeyin atmosferimiz içinden kırılarak geçmesinden ibaretti.

Eğer burada Kant'ın bilgimiz maddesinin sureti aştığına niçin inanmadığını kendi kendimize sorarsak şunu buluruz: Kant'ın tabiat bilgimiz hakkında yaptığı tenkid ilmimizin iddiaları doğru olduğu takdirde akıl yahut zihnimiz ile tabiatın ne olmaları lâzım geldiğini ayırmaktan ibaret olmuş; fakat bu iddiaları tenkid etmemiştir. Bunu söylemekle demek istiyorum ki mevcudatın bütün parçalarını aynı kuvvetle kucaklıyabilir, ve her tarafı aynı sağlamlıkta bir sistemde düzenliyebilir olarak kabul edilen tek bir ilim fikrini münakaşa etmeden kabul etmiş; «Sâf Aklın Tenkidi» adlı eserinde ilmin fizik âlemden hayat âlemine, hayat âleminden ruh âlemine doğru giderken objektifliğinin gittikçe azalma-

sını hiç düşünmemiştir. Çünkü ona göre tecrübe farklı ve belki zıt iki istikamette cevelân etmiyor. Sadece *bir* tecrübe vardır, ve zekâ bu tecrübe alanını tamamiyle kucaklar. İşte Kant'ın da bütün sezgilerimizin duyularla olduğunu yahut başka bir deyimle zihinaltı olduklarını söylerken ifade ettiği budur. Filhakika ilmimiz bütün kısımlarında aynı objektifliği gösterseydi bunu kabul etmek lâzım gelecekti. Fakat farz edelim ki ilim, tersine olarak, fizikten hayatiye, hayatîden ruhiye doğru gittikçe objektifliğinden kaybediyor, *gittikçe sembolleşiyor*. O halde bir şeyi sembolleştirebilmek için onu iyice idrak etmek lâzım geldiğinden ruhi ve daha genel olarak hayati tek bir sezgi olacak, zekâ bu sezgiyi şüphe yok ki kendi diline aktararak tercüme edecek, fakat bunu yapmakla zekâyı oldukça aşacak. Başka bir deyimle zekâ üstünde bir sezgi olacaktır. Eğer bu sezgi mevcutsa ruhun kendi kendini kavraması mümkündür, o halde sadece haricî ve olaysal bir bilgi ile kalınmıyacaktır. Fazla olarak: Zihin ötesi demek istediğim bu neviden bir sezgiye sahip isek duyularla elde edilen sezgilerle bu sezgi arasında, kızıl altı (infra - rouge) ile mor ötesi (ultra - violet) arasında olduğu gibi, bazı mutavassıtlarla bir süreklilik olacağı şüphesizdir. Şu halde duyularla olan sezgi kendiliğinden yükselecektir. Artık bilinmez bir asıl şey (chose en soi) in sadece hayaletine erişmiyecek, üzerinde elzem olan bazı düzeltmeler yapılmak şartiyle

bizi mutlakın içine sokacaktır. İlmimizin biricik maddesi duyulardan gelen sezgide görüldükçe zihnin ilmî bir bilgisini baltalayan bir relâtiflik bütün ilimleri kaplıyordu. Bundan böyle cisimlerin idraki ve binaenaleyh duyulardan gelen sezgi de relâtif görünüyordu. Fakat muhtelif ilimler arasında bir ayırma yapılır, ve cisimlere tatbik edildiği vakit asla sembolik olmıyan bir bilgi tarzının (ve neticede hayatinin) ilmî bir ruh bilgisine az çok yapma olarak teşmil edilmiş olduğu görülürse böyle olmıyacaktır. Daha ileri gidelim: eğer böylece farklı mahiyette iki sezgi varsa (ikincisi zaten birincisinin mânası tersine çevrilerek elde edilir), ve eğer zekâ tabiî olarak ikinciye çevriliyorsa zekâ ile bu sezginin kendisi arasında esaslı hiçbir fark olmıyacaktır. Bu suretle duyulardan gelen bilgilerin maddesiyle sureti, hassasiyetin «sâf şekilleri» ile müdrikenin kategorileri arasındaki perde kalkacak. Ve böylece kendi konusunda kalan zekâ bilgisinin madde ve suretinin karşılıklı intıbaklarla birbirlerini doğurduğu, zekânın cisimliliğe, cisimliliğin de zekâya göre kalıplaştığı görülecektir.

Fakat Kant bu sezgi ikiliğini ne kabul etmek ister, ne de edebilir; kabul etmesi için süreyi mekânlaştırılmış zamandan ayırması lâzımdı. Mekânın kendisinde, ve mekâna bağlı olan geometride maddi şeylerin geliştikleri istikametin ideal bir haddini görmüş olması lâzım gelmişti, fakat onlar bu istikamette gelişmemiş-

lerdir. «Sâf Aklın Kritiği» adlı eserinin harfine ve belki de ruhuna bundan daha zıt olan bir şey yoktur. Bu eserde bilginin bize daima açık bir liste, tecrübenin de boyuna devam eden bir olgular filizlenmesi gibi gösterildiği şüphesizdir. Fakat Kant'a göre bu olgular gitgide bir plân üzerinde dağılırlar; birbirlerinden ayrı oldukları gibi zihnin de dışındadırlar. Olguları açıldıktan sonra değil de açılmaları esnasında yakalıyacak, böylece mekânın ve mekânlaştırılmış zamanın altını eşeleyecek içten bir bilgi, asla mesele olmamıştır. Halbuki şuurumuzun bizi bulundurduğu yer bu plânın altıdır; gerçek süre de buradadır.

Kant bu cihetten de kendinden önce gelen filozoflara oldukça yakındır. Zamani olmıyan ile birbirlerinden ayrı anlara ayrılmış zaman arasinda bir orta kabul etmez. Bizi zamani olmıyana götürecek bir sezgi olmadığına göre her sezgi böylece, tarifi iktizası, duyulardan gelen bir sezgi oluyor. Fakat mekânda dağılmış fizik mevcudiyet ile metafizik dogmatizmin dediği gibi, kavramsal ve mantıki bir varlıktan başka bir şey olmıyan gayri zamani bir mevcudiyet arasında şuur ve hayat için bir yer yok mudur? Hiç şüphesiz vardır. Bunu görmek için sürede tekrar birleştirmek üzere anlardan hareket edecek yerde süreden anlara gitmek üzere sürede yer almak lâzımdır.

Bununla beraber Kant'tan hemen sonra gelenler onun relâtivizminden kurtulmak için zamani olmıyan bir sezgi tarafına doğruldular.

Bunların felsefelerinde oluş, ilerleme, tekâmül fikirleri vakaa geniş bir yer alıyor gibidir. Fakat süre bu felsefelerde gerçekten bir rol oynuyor mu? Reel süre odur ki onda her şekil, evvelki şekillerden kendisine katılan bir şeyle çıkar, ve açıklanabildiği nispette hep bu şekillerle açıklanır. Fakat bu şeklin, kendisinin belirttiği farz edilen Varlığın bütününden doğrudan doğruya çıkarılması Spinozacılığa dönmek olur. Bu ise Leibniz ve Spinoza'nın yaptığı gibi sürenin yapıcı her türlü tesirini inkâr etmeğe varır. Kant'tan sonra gelen felsefe, mekanistik teorilere karşı ne kadar şiddetli davranırsa davransın mekanizmde görülen ve bütün realiteler için aynı olan tek bir ilim fikrini kabul eder. Bu itibarla mekanizm doktrinine tasavvur ettiğinden fazla yakındır; çünkü madde, hayat ve ruh telâkkisinde mekanizmin farz ettiği derece derece artan karışıklık yerine bir idea'nın derece derece gerçekleşmesini, yahut bir İradenin derece derece objektifleşmesini koyar. Yine derecelerden bahseder, ve bu dereceler varlığın bir tek yönde takibettiği bir merdivenin basamaklarıdır. Kısası, mekanizmin tabiatta yaptığı parçalamaları yapar: onun bütün çizgilerini muhafaza eder; yalnız başka renklerle boyar. Halbuki bu çizgilerin kendisi, hiç olmazsa yarısı yeni baştan çizilmek ister.

Bunun için filvaki Kant'tan sonra gelenlerin metodu olan inşa metodundan vazgeçerek tecrübeye baş vurmak, — hem de aksiyonumuzun eşya üzerine olan tesirleri arttığı nispette — zekâmızın

teşkil etmiş olduğu kadrolardan icabeden yerlerde kurtulmuş, tasfiye edilmiş bir tecrübeye baş vurmak lâzım gelecektir. Bu neviden bir tecrübe zaman dışı bir tecrübe değildir. Bu tecrübenin aradığı tek şey, parçalar arasında mütemadiyen bozulup yeniden yapılan tertiplerle idrak ettiğimizi sandığımız mekânlaştırılmış zamanın ötesinde bütünün mütemadiyen yeniden eriyip kaynaştığı somut süredir. Yine bu tecrübedir ki reeli bütün kıvrımlarında izler. İnşa metodu gibi gittikçe yükselen genelliklere, kat kat üstüne yükselmiş mükemmel bir kâşaneye götürmez. Hiç değilse telkin ettiği açıklamalarla açıklanması istenen şeyler arasında boşluk bırakmaz. Reelin yalnız bütününü değil, teferruatını da aydınlatmak ister.

19 uncu yüzyıl düşüncesinin indîlikten kurtulmuş, olguların teferruatına kadar inebilmiş bu neviden bir felsefe istediği şüphesizdir. Bu felsefenin somut süre dediğimiz zamanın içinde yer almayı istediğinde de şüphe yoktur. Mânevi ilimlerin yükselmesi, psikolojinin ilerlemesi, biyoloji ilimleri arasında ambriyoloji'nin gittikçe ehemmiyet kazanması, elhasıl, bütün bunlar içten gelişen, sürenin kendisi olan bir realite fikrini telkin etmeliydi. Nasıl ki tekâmül doktrinini müjdeliyen bir mütefekkir çıktığı zaman bütün nazarlar ona dönmüştü, çünkü maddenin görme ve idrak etme kabiliyetine, ruhun da akliliğe doğru ilerlemesi bu tekâmülde yeniden çizilmiş ve bu ilerlemede dış ile

iç arasındaki tekabüllerin derece derece artan karışıklıkları takibedilmiş olacak, ve nihayet mevcudattaki cevherin değişmeden ibaret olduğu görülecekti. Nitekim Spencervari tekâmülcülüğün on dokuzuncu yüzyıl düşüncesi üzerindeki büyük çekiciliği de buradan geliyordu. Spencer, Kant'tan ne kadar uzak görünürse görünsün, Kantçılığı da ne kadar bilmez olursa olsun, felsefenin Kantvari kritiği hesaba katarak hangi istikamette yoluna devam edebileceğini biyoloji ilimleriyle daha ilk temasta çok iyi hissetmişti.

Fakat bu yola daha girer girmez yan çizmiş bulundu. Mevcudatın tekevvününü yeniden çizmeyi vadetmişti. Fakat bambaşka bir şey yapıyordu. Doktrini gerçi tekâmülcülük adını taşıyor; evrensel oluşun akışını aşağıdan yukarıya çıkmak ve yukardan aşağıya inmek suretiyle göstermek istiyordu. Hakikatte ise yaptığı felsefede ne oluştan, ne de tekâmülden eser vardı.

Bu felsefeyi derinden incelemek niyetinde değiliz. Sadece şunu söyliyelim: *Spencer'in mûtat metodu tekâmülü, tekâmül etmişin parçalariyle yeniden inşa etmekten ibarettir.* Bunu bir misal ile anlatalım: bir mukavvanın üzerine bir resim yapıştırır, sonra da parçalara bölersem bu resmi tekrar vücuda getirmek için mukavva parçalarını lâzım olduğu gibi birleştirebilirim. Bu tarzda kesilmiş parçaları tertibederek güzel ve renkli bir resim elde eden bir çocuk böylece resmi ve renkleri *vücuda getirdiğini* sanır. Halbuki çizmek ve resim yapmak

işi ile evvelce resmedilmiş ve boyanmış bir resmin parçalarını bitiştirmek işi arasında hiçbir münasebeti yoktur. Bunun gibi, tekâmülün en basit neticelerini terkibetmekle de en karmaşık neticelerini iyi kötü taklidedebilirsiniz; fakat bunların hiçbirinde tekâmülün doğuşunu yeniden çizmiş olmazsınız. Çünkü tekâmül etmişin tekâmül etmişe bu suretle yamanması asıl tekâmül hareketine hiçbir zaman benzemiyecektir.

Spencer'in illüzyon'u bunu yapmakla tekâmül hareketini ifade etmiş olduğu zannı idi. Halbuki realiteyi bugünkü şeklinde alıyor; sonra da kırıp, parçalara ayırarak rüzgâra savuruyor; daha sonra bu parçaları «toplayıp tamamlıyor», tamamlıyor amma «tekâmülün akış ve hareketini de ortadan kaldırmış oluyor.» Bütün'ü bir mozaikçi gibi taklidettikten sanra resmi yeniden çizdiğini, oluş ve tekâmülü gösterdiğini sanıyor.

Maddeden mi bahsediyor? Gözle görülür, elle tutulur cisimler halinde birleştirerek tamamladığı dağınık unsurlar, önce mekân boyunca saçılmış farz ettiği basit cisimlerin parçacıkları gibi görünüyorlar. Bunlar herhalde «maddi noktalar» dır ki netice itibariyle değişmez noktalar hakiki küçük katı şeylerdir: bize en yakın ve bizim tarafımızdan kullanılmağa en elverişli olan da bu katılık olduğu için sanki maddiliğin aslı da katı olmalı imiş. Halbuki fizik ilerledikçe esir, elektrik gibi maddelerin hassaları, gözle gördüğümüz maddelerin hassalarına baka-

rak tasarlamanın imkânı olmadığını gösteriyor, hattâ bunlar belki de bütün cisimlerin esasıdır. Fakat felsefe olaylar arasında duyularımızla kavranan münasebetlerin şematik olarak gösterilmesinden başka bir şey olmıyan esîr'den daha yükseklere çıkar. Pekâlâ biliyor ki mevcudatta görülüp tutulabilen ne varsa hepsi üzerlerinde yapmamız imkânı olan aksiyonları gösterir. Tekâmül etmişleri bölmekle tekâmül eden şeyin esasına erişilecek değildir. Tekâmül etmiş olanı kendi kendisiyle yeniden terkibetmekle de tekâmül, yeniden yapılmış olacak değildir: çünkü tekâmül etmiş şeyler tekâmülün son hadleridir.

Ruhtan mı bahsediliyor? Spencer burada da refleksleri reflekslerle terkibetmek suretiyle içgüdülerini iradenin ve vücut buluşunu göstermiş olduğunu sanır. Görmez ki irade gibi ihtısaslaşmış olan bir refleks tekâmülün son noktasıdır, başlangıçta farz edilemez. Yalnız kesin şekline ikincinin birinciden önce varmış olması çok muhtemeldir; şu kadar var ki bunların ikisi de tekâmül hareketinin tortuları oldukları için bu hareketin kendisi ne yalnız ikincisine, ne de yalnız birincisine bakmakla ifade edilecek gibi değildir; çünkü refleks hareketiyle irade hareketini birbirine karıştırmakla işe başlamak lâzım gelecektir. Bundan sonra da bu iki şekil altında anılan ve her ikisine iştirak ettiği halde hiçbiri olmıyan seyyal realitenin aranması lâzım gelecektir. Hayvan silsilesinin henüz farklılaşmamış bir protoplâzma yığınından ibaret olan ve en aşağı derecesinde bulu-

nan canlı bir varlıkta tenbihe karşı gösterilen reaksiyonun, irade fiilinde olduğu gibi, henüz muayyen bir mekanizması yoktur; o halde ki henüz ne bir ifade hareketi, ne de bir reflekstir, bununla beraber her ikisini de müjdeler. Nitekim âni bir tehlikeden kurtulmak için yarı iradi, yarı otomatik hareketler yaptığımız zaman bu ana faaliyetin bir parçasını kendi nefsimizde tecrübe ediyoruz: bu hareketler ilk faaliyetin eksik bir taklidinden başka bir şey değildirler, çünkü burada: teşekkül etmiş, hem beyinde hem de omurilikte yerleşmiş iki faaliyetin bir halitası karşısındayız, halbuki ilk faaliyet basit bir faaliyettir, bu basit faaliyet omurilik ve beyin mekanizmalarının teşekkül etmeleriyle farklılaşmıştır. Spencer bütün bunları görmüyor, çünkü metodunun esası teşekkülün yavaş yavaş olan ve tekâmülden ibaret bulunan gidişini bulup çıkartacak yerde teşekkül etmişi teşekkül etmişle yeniden terkibetmekle kalıyor.

Nihayet ruh ile madde arasındaki münasebetten mi bahsediliyor? Zekâyı maddeye uygunlukla tarif etmekte Spencer'in hakkı vardır. Burada bir tekâmülün sonunu görmekte de haklıdır. Fakat bu tekâmülü yeniden çizmek noktasına gelince yine tekâmül etmişi tekâmül etmişle tamamlamak suretiyle boşuna uğraşıyor. Halen tekâmül etmiş en ufak bir parçayı ele alarak bununla bugünün tekâmül etmiş bütününü teşkil ediyor, böylece oluşu, tekâmülü gösterdiğini boş yere iddia ediyor.

Filhakika Spencer'e göre, tabiatta birbiri ardınca vukubulan olaylar insan zihnine tasavvurlar halinde akseder. Buna göre olaylar arasındaki münasebetlere tasavvurlar arasındaki münasebetler simetrik olarak karşılık olur. Tabiatın olaylar arasındaki münasebetleri yoğunlaştıran en genel kanunları bu suretle düşüncenin nâzım prensiplerini doğurtmuş bulunur. Tasavvurlar arasındaki münasebetler de bu prensiplerde tamamlanmışlardır. Buna göre zihin tabiatın bir aynası oluyor. Düşüncemizin mahrem yapısı mevcudatın yapısına noktası noktasına tekabül ediyor. Şu kadar var ki insan zihni olaylar arasındaki münasebetin bir aynası olmak için her şeyden önce olayların mevcut olması, yani oluş sürekliliğinden koparak ayrılmış olguların bulunması lâzımdır, bu tarzda ayrılmalar elde birmiş gibi sayılarak bugünkü idrak tarzımız olduğu gibi alındıktan sonra zekâmız da bugünkü haliyle elde birmiş gibi alınıyor demektir, çünkü bütün bu ayırma tarzları ona nispetle, yalnız ona nispetle oluyor. Memeli hayvanlarla böceklerin de tabiatı aynı gözle gördükleri, ve mevcudatı birbirlerinden aynı suretle ayırdıkları mı düşünülüyor? Zeki olmak itibariyle, böcekler de, zekâmızdan bir parçaya zaten sahiptirler. Canlı her varlık madde dünyasını aksiyonlarının takibedeceği yollara göre ayırır, bunlara göre parçalar: takibedilmesi *mümkün olan bu aksiyon* yollarıdır ki birbiriyle çaprazlaşarak tecrübe ağını örerler. Tecrübe ağının her gözü böylece bir olgu olur.

Nasıl ki bir şehir de sadece binalardan terekkübeder, şehrin sokakları binalar arasındaki aralıklardan başka bir şey değildir; denebilir ki tabiatta da bunun gibi yalnız olgular vardır, olgular bir kere vaz'edildikten sonra münasebetler olgular arasında uzanan yollardan ibaret kalır. Fakat bir şehirde binaların yerleriyle şekillerini ve sokakların istikametini tâyin eden âmil, arsaların tedricen yapılan taksimatıdır. Binaların bulundukları yeri ve sokakların istikametini gösteren ikinci derecedeki taksimat tarzını anlamak için önceden tedricen yapılan bu taksimatı bilmek lâzımdır. Spencer'i asıl yanıltan şey bu taksimat âmilini elde birmiş gibi almasıdır, halbuki asıl mesele bu taksimatın nasıl yapıldığını bilmektir. Düşünce kanunlarının olgular arasındaki münasebetleri tamamlamak olduğu da kabulüm. Fakat bu olguları bugün benim için nasılsalar o şekilde vaz'ettiğim andan itibaren idrak ve düşünce melekelerimi bugün bende nasılsalar öyle farz ediyorum demektir; çünkü reel âlemi cisimlere ayıran bu melekeler olduğu gibi realitenin bütününü olgulara ayıran da bu melekelerdir. Böyle olduktan sonra düşüncenin kanunları olgular arasındaki münasebetlerden çıkmıştır diyecek yerde, idrak edilen olgular ve binnetice aralarındaki münasebetler düşüncenin şeklinden çıkmıştır iddiasında da bulunabilirim. Çünkü bu iki ifade tarzı aynı kıymettedir. Esas itibariyle aynı şeyi söylüyorlar. İkinci ifade tarzı ile vakaa tekâmülden bahsetmekten vazgeçiliyor.

Fakat birinci ifade tarziyle tekâmülden yalnız bahsediliyorsa da fazla bir şey yapılmış olmuyor. Çünkü gerçek bir tekâmülcülüğün arıyacağı şey zekânın nasıl bir *yaşama tarzı* ile kendi yapı plânını almış olduğunu, maddenin cisimlere ayrılma tarzının nasıl vücut bulduğunu meydana çıkarmaktır. Bu yapı ve bu cisimlere ayrılma zekâ ile maddenin iki dişli çark gibi birbirlerine geçmeleri ile olmuştur. Bu itibarla birbirlerini tamamlarlar. Birbirleriyle de ilerlemek mecburiyetindedirler. Hattâ zihnin ister bugünkü yapısı vaze'dilsin, ister maddenin cisimlere ayrılması elde birmiş gibi alınsın, her iki halde de tekâmül etmişte kalınıyor: tekâmül eden şeyden ve tekâmülden hiçbir şey söylenmiş olmuyor.

Halbuki yeniden bulunması lâzım gelen şey bu tekâmüldür. İlimlerini son derecede derinliklere götüren âlimler fizik alanında parçalar üzerine yürütülen muhakemelerin bütün üzerine yürütülen muhakemeler gibi olamıyacağına, bir ilerlemenin başı ile sonuna aynı prensiplerin tatbik edilemiyeceğine, meselâ ne yaratma, ne de yok etmenin atomu vücuda getiren korpüslükler bahsinde kabul edilemez bir şey olmadığına inanmaya daha şimdiden temayül etmektedirler. Bu bakımdan âdeta somut sürede yer almağa temayül ediyorlar. Bu suretle somut sürenin içinde yer almağa doğru gidiyorlar; sadece parçaların terekkübettiği değil de doğuşun olduğu biricik yer de bu sürenin içidir. Vakaa âlimlerde sözü geçen yaratma ve yok etme, hareket ve ener-

jiye taallûk ediyor, yoksa enerji ve hareketin içinden geçtiği tartıya gelmez muhite taallûk etmiyor. Fakat maddeye hakiki mânasını veren, onu tâyin eden enerji ve hareket kalmadıktan sonra geri kalan ne olabilir? Filozoflar âlimlerden daha uzaklara gitmelidirler. Hayalî bir sembolden başka birşey olmıyan şeyleri silip süpürdükten sonra madde âleminin basit bir seyyaleye, bir akış sürekliliğine, bir oluşa döndüğünü görecekler. Böylece gerçek süreyi daha faydalı olan hayat ve şuur alanlarında yeniden bulmağa hazırlanacaklardır. Daha faydalı olan hayat ve şuur alanlarında diyoruz, çünkü ham madde âlemindeki akış ağır bir hata irtikâbedilmiş olmadan pekâlâ ihmal olunabilir: zaten demiştik ki madde geometri ile safralanmıştır, fazla olarak, zamanda gelişmediği gibi *inen* bir realite olmak itibariyle ancak *çıkan* bir realiteyle dayanışmak suretiyle gelişebilir. Hayatla şuur ise bu çıkan realitenin ta kendisidir. Bunların hareketlerini kabul ederek esaslar bir kere yakalandıktan sonra geri kalan realitenin bunlardan nasıl çıktığı anlaşılır. Tekâmül de çıkagelir ve her ikisinin bu tekâmül içinde, gittikçe yerleşmeleriyle maddeleşme ve zihinleşmenin derece derece belirdiği görülür. İşte o zamandır ki bugünkü neticeleri sunî olarak tekâmülün parçalariyle yeniden terkibedilecek yerde, bugünkü neticelerine kadar gitmek üzere tekâmül hareketinin içine girilir. Bize kalırsa felsefenin asıl fonksiyonu da burada görülür. Böyle anlaşılan bir

felsefe sadece ruhun kendine dönmesi değildir, beşerî şuurun içinden çıktığı canlı prensiple yekvücut olması, yaratıcı ceht ile temasa gelmesidir. Bu felsefe umumiyetle oluşun derinleştirilmesidir, gerçek tekâmülcülüktür, ve neticede ilmin gerçek temadisidir, şu şartla ki ilim kelimesinden tesbit edilmiş yahut ispat edilmiş hakikatlerin bir bütünü anlaşılsın; yoksa Aristo'nun eski fiziği etrafında olduğu gibi Galilée fiziği etrafında da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında püskürmüş yeni bir skolâstik anlaşılmasın.

ESERDEKİ TERİMLER VE TÂBİRLER

A

Acte	Amel
Aphasie	Afazi
Actif	Aktif
A priori	Deneyden önce
Aptitude	Kabiliyet
Analyse	Analiz
Avorton	Düşük
Association	Birleşme, çağrışma
Antécédent	Öncül
Action	Fiil, aksiyon
Artisan	Zanatçı
Affection	Teessür
Absolu	Mutlak
Attribut	Yüklem
Approximatif	Takribî
A fortiori	Haydi haydi

B

Bon sens	Sağduyu
Bulbe	Soğancık

C

Continuité	Süreklilik
Cellules bipolaires	Çift kutuplu hücreler
Cellules multipolaires	Çok kutuplu hücreler
Continu	Sürekli
Compréhension	İçlem
Chose	Şey

Clarté	Açıklık
Causalité	Sebeplilik, kozalite
Chambre noire	Karanlık oda
Cornée	Korne
Complexe	Karmaşık
Comprehensive	İçlemli
Canalisée	Yatak açmış
Corrélation	Karşılıklı bağlılık, bağlaşım
Choses	Eşya
Caractère	Karakter
Cellules visuelles	Görme hücreleri
Complémentaire	Tamamlıyan
Construction	Yapı
Crustacés	Kabuklular
Corrélatif	Karşılıklı
Corp sphérique	Muhitî cisim, çevresel cisim
Causalité mécanique	Mekanik kozalite
Concret	Somut
Composé	Mürekkep, bileşik
Certitude	Yakîn
Cornue	Karni

D

Déclancher	Boşaltmak
Discontinuité	Süreksizlik
Dialecticien	Diyalektikçi
Distinction	Seçiklik
Désintéressé	Menfaatsiz
Devenir	Oluş
Demi noyau	Yarım nüveler
Déroulement	Açılma, serilme
Discontinu	Süreksiz
Désordre	Düzensizlik
Dogme	Dogma
Doctrine	Doktrin
Déclanchement	Boşalma

Directions	Yönler
Durée	Süre
Derivée	Müştak; türev

E

Entendement	Müdrike
Effort	Cehit, gayret, çaba
Étendu	Uzam
État	Hal
Extension	Kaplam
En fait	Fiilen, fiilî olarak
En droit	Hükmen, hükmi olarak
Évolution	Tekâmül
Espèces	Neviler
Êtres	Varlıklar
Écart	Sapış, sapma
Excitant	Münebbih, uyaran
Encéphale	Beyin
Expansion	Uzantı
Élan	Hamle
Élan originel	Ana hamle
Externe	Dış
Echinoderme	Derisi dikenliler
Embryon	Embriyon
Équations differentielles	Diferansiyel (ayrımsal) denklemler

F

Forme	Suret, şekil
Formelle	Formel
Fabrication	Fabrika işi (mamulât), yapma şey
Filogénèse	Nev'i tekevvün
Faune	Hayvanlar mecmuası; favna
Finalisme radical	Kökten finalizm
Foetus	Düşük
Finalité	Amaçlılık, finalite

Fait	Olgu
Faculté	Meleke

G

Généralisation	Genelleme
Genre	Cins
Généraliser	Genellemek
Germinatif	Doğurucu, germinatif

H

Hipnotiser	Uyutmak (suni olarak)
Hétéroplastie	Gayrimütecanis tekevvün
Histologie	Histoloji
Hipothèse	Hipotez, faraziye
Hétérogène	Heterogen, bir cinsten olmıyan
Hydre	Hidra
Hypertrophie	Aşırı büyüme

I

Intuition	Sezgi, seziş
Insecte	Böcek
Influx nerveuse	Sinir seyalesi
Impulsion	İçtepi
Infusoires	Haşlamlılar
Intention	Niyet
Idées	Örnekler (Eflâtundaki mânasiyle), Idea'lar.
Interne	İç, içlek
Innée	Fıtri, doğuştan
Inerte	Âtıl, cansız
Inconnaissable	Bilinemez
Infinie	Sonsuz, bitimsiz.
Irréel	Reel olmıyan, gerçek olmıyan
Illusion	Yanılsama
Inpondérable	Tartılamaz
Individu	Fert

J

Jouée	Oynanmış, vücutla yapılmış

L

Le parallélisme	Parallelizm, başabaş gitme; paralelcilik
Les virtualités	Bilkuvvelikler
La science universelle	Evrensel ilim
Le réel	Reel, gerçek
Loi de causalité	Kozalite kanunu
La membrane nerveuse	Sinir zarı
Le pur mécanisme	Halis mekanizm
Le progrès	İlerleme
La contingence	İmkân, olabilirlik
Les généalogies	Kütükler
Latente	Meknî (örtülü)
La complémentarité	Tamamlayıcılık
L'adaptation	İntıbak, uyma
Les invertebrés	Omurgasızlar
La loie de corrélation	Karşılıklılı bağlılık, kanunu
Lésions	Âfetler
Libre	Hür, serbest
Les concepts	Kavramlar (mefhumlar)
L'intelligence	Zekâ
Les notions	Bilgiler, kavramlar
Le temps	Zaman
Lombriculus	Solucan
Les entités	Mevhum varlıklar
Les parties	Parçalar
Les sens	Duyular
Larvaire	Sürfevi
La même produit le même	Tıpkı tıpkıyı doğurur.

M

Monde intelligible	Akıl âlemi
Mobilité pure	Sâf hareketlilik, katıksız harekiyet

Matière	Madde
Mollusque	Yumuşakçalar
Mutations	Birden değişmeler
Monstruosités	Ucubelikler
Moelle	Omurilik
Multiplicité	Çokluk
Moi	Ben
Masse	Kütle

N

Nature	Mahiyet, tabiat
Noyau	Nüve, çekirdek

O

Orbite de l'oeil	Göz çukuru
Ordonné	Düzenli
Orthogénèse	Ferdî tekevvün
Occasion	Vesile
Organe	Organ
Originel	Asli; temel
Ovule	Yumurtacık
Oursin	Deniz kestanesi
Opérations	Ameliyeler
Objet	Şey, nesne, konu
Organisé	Organikleşmiş
Objectivité	Objektiflik

P

Présent	Hal
Perception	İdrak
Paléontologie	Paleontoloji
Probabilité	İhtimallilik
Processus	Proçes, süreç
Potentiellement	Meknî olarak; örtülü olarak
Particulier	Özel

Primordial	İlksel
Principe	Prensip; ilke
Postulat	Konut, postulat
Pirincipe vitale	Hayati prensip
Molécule	Zerre
Passif	Pasif
Peigne	Deniztarağı

R

Relations	Münasebetler
Raisonnement	Akıl yürütme, muhakeme
Raison d'être	Hikmet-i vücut
Relatif	İzafi; rölâtif
Régénération	Yeniden teşekkül
Règne	Boy
Réalité	Realite, gerçek
Réservoirs	Depolar
Rationalité	Aklîlik
Représentations	Tasavvurlar, tasarılar
Raison	Akıl

S

Sens commun	Halk duygusu
Solidaire	Dayanışmalı, bağlaşımlı
Sui generis	Nev'i şahsına munhasır
Saprophite	Saprofit
Structure	Yapı
Sports (İngilizce)	Oyuncaklar
Sensations	Duyular
Sous - groupes	Alt gruplar
Sclérose	Göz akı
Simultanéités	Hemzamanlılıklar, zamandaşlıklar
Sélection naturelle	Tabiî ıstıfa
Somnambule	Uykuda gezen

Spéculation	Spekülâsyon
Symbolique	Sembolik
Sentiments	Duygular
Succession	Tevâli; art arda geliş
Survivance	Arta kalma

T

Trajectoire	Mahrek; yörünge
Torpeur	Uyuşukluk
Terme	Had; term
Tout fait	Olmuş bitmiş
Transformations	İstihaleler, şekil değiştirmeler
Tare	Bozukluk
Thèse	Tez
Trait d'union	Şiraze
Tourbillonement	Helezoni hareket
Tout	Bütün
Théorique	Teorik
Tendances	Temayüller, sarkmalar.

U

Unification	Birleştirme
Unité	Birlik, vahdet
Universelle	Evrensel
Universalité	Evrensellik
Un processus discontinu	Süreksiz bir süreç (proçes)

V

Vertébrés	Omurgalılar
Virtuellement	Bilkuvve
Variations brusques	Birden değişmeler
Volitions	İstekler

İÇİNDEKİLER

Sahife

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Hayatın mânasına dair
Tabiatın düzeni ve zekânın şekli

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Düşüncenin sinematografik mekanizması ve mekanistik illusion.-Sistemler tarihine bir bakış. - Gerçek oluş ve sahte tekâmülcülük.

Yanlış - Doğru Cetveli

Yanlış	Doğru	Sahife	Satır
beyin	beynin	XXV	3
gerileme	gerilme	XXVIII	21
intibakları	intibakların	XXVIII	33
gerileme	gerilme	XXX	18
realistlere	realitelere	XXXI	17
olur	olurlar	XXXVII	13
işte haklı	işte bu haklı	XLII	19
fikri yoktur	fikri de yok değildir	XLVII	29
kalır	kılar	94	18
kendisinde	kendisinin de	124	27
iken arada	iken bir arada	157	5
alanlar	alanların	176	6
tekâmül	tekâmüle	179	5
böceklerde	böcekler	179	6
görüyoruz	görünüyor	189	5
türlü	türlü de	201	1
fikir	fiil	201	13
istediğimizi	istediğimiz	203	13
zorluklarına	zorunluklarına	207	15
sürek	süreklilik	212	14
yapılmıştır	yapılmamıştır	214	5
sezgiye	sezgi	231	27
konmuş	konmuş olunca	279	1
diyelim başka ki	diyelim ki	286	18
duyulmaya	duyulmıyan	288	4
fizikte	fizik	296	3
irade	istek	302	3
bulmak	bulması	303	6
fiilen	fiilin	311	11

Yanlış	Doğru	Sahife	Satır
sistemin	sisteminin	313	21
başlamak	boşalmak	318	4
düşünüyorum	düşünmüyorum	321	22
dönmüştür	dönüşüdür	322	25
üzerine	üzerinde	323	7
kaynak	kaypak	331	9
genişlemek	genişletmek	344	31
sonra da başka	sonra da	355	31
olmamasını	olmasını	375	1
istediğiniz	istediğimiz	382	18
görüyor	görüyoruz	392	21
bir hükmen	hükmen	405	16
elma	olma	419	18
tasvir	tasviri	424	11
atfedilir	atfedilecektir	443	19
ederek bilâkis	bilâkis	448	13
iradenin ve	ve iradenin	467	16

DÜNYA EDEBİYATINDAN TERCÜMELER

FRANSIZ KLÂSİKLERİ: 137

YARATICI TEKÂMÜL



Satış 1230.— Lira
KDV 61.50 Lira

KDV'li Satış Fiyatı 1291.50 Lira

№ 7712

TOPTAN SATIŞ : İstanbul Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara, İzmir, Adana, Samsun, Elazığ ve Erzurum Bölge Şeflikleri,

PERAKENDE SATIŞ : Millî Eğitim Yayınevleri ve Bakanlık yayınları satıcısı kitapçılar.